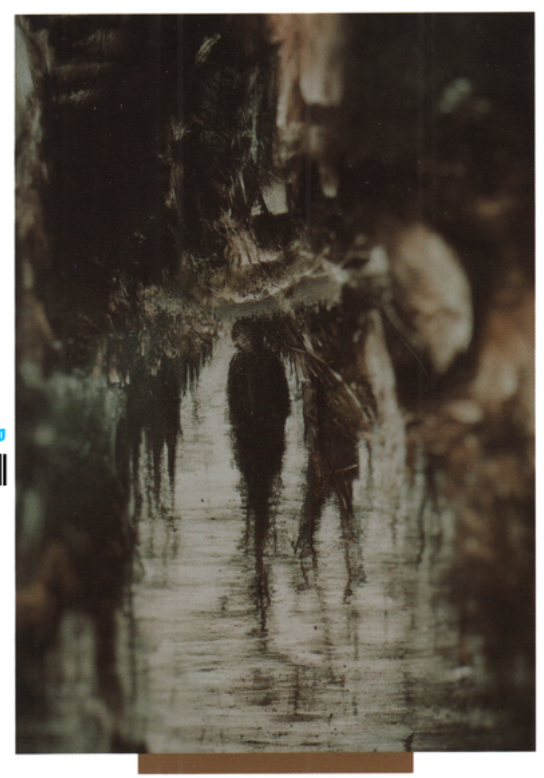
الثقافة السائلة





زيجمونت باومان

ترجمة: حجاج أبو جبر



الثقافة السائلة


مكتبة
الفكر الجديد

الثقافة السائلة

زيجمونت باومان

ترجمة

حجاج أبو جبر





الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت

الثقافة السائلة/زيجمونت باومان؛ ترجمة حجاج أبو جبر.

١٠٩ ص.

ببليوغرافية: ص١٠٧ ـ ١٠٩.
ISBN 978-614-431-168-4

١. الثقافة والفلسفة. ٢. التغيرات الاجتماعية. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. العنوان.

306.01

Culture in a Liquid
Modern World

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

كلمة المترجم

في كتابه «**مستقبل الثقافة في مصر**» (١٩٣٨)، لعب طه حسين دور «المثقف» بالمعنى الأوروبي، إنه مثقف عصر التنوير الذي يرسم الطريق إلى تحقيق الفردوس الأرضي، فيتولى بذر البذور، وحرث الأرض وفلاحتها، وتمييز النباتات الجديرة بالعناية والرعاية من الحشائش الضارة التي لا بدَّ من احتوائها أو تحييدها أو استئصالها.

كانت الثقافة تعني بناء «الجماعة المُتخيَّلة» عبر التعليم المدني الموحد، وارتبطت فكرة التثقيف في السياقات الفرنسية والإنجليزية والألمانية بفكرة الفلاحة، والإيمان بالقدرة على تغيير كل شيء، والاعتقاد بأن نموذج الكمال الأمثل قد تم اكتشافه في أوروبا، وأن على بقيةِ العالم الاحتذاءَ به، وهذا ما يسمى «المركزية الأوروبية».

كان طه حسين يؤمن بالمركزية الأوروبية، ولم يقدم نموذجاً ثقافيّاً بديلاً، وكان يرى إمكانية بناء «ثقافة صلبة»، تقوم على «الهوية القومية» و«المصلحة الوطنية» و«المنافع العملية» تحت إدارة الدولة القومية الحديثة، باعتبارها المسؤولَ الأول، والمسؤولَ الأخير قبل الأفراد والجماعات عن تكوين العقلية المصرية، من أجل تحقيق الحاجة الوطنية الجديدة؛ ألا وهي تثبيت الديمقراطية والحفاظ على الاستقلال.

هذه «الثقافة الصلبة» دعت إلى فصل الدين عن الدولة، ووضعت الدولة/الأمة في مركز الوجود، وأكدت مركزية الإنسان في صنع هذا



الوجود، وآمنت بأن الحضارة هي نتاج المادة والروح والفعل والتفكير والإنتاج، فهي ليست ثقافة مادية خالصة، بل هي دين بديل يؤمن بتضحية الإنسان، لا في سبيل الله، بل «في سبيل تقدُّم العلم وبَسْطِ سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة». وهكذا قامت «الثقافة الصلبة» عند طه حسين على سردية التقدُّم الذي يتحقق بمركزية الدولة، والإنسان المُنتج، والتعليم المدني الخالص الذي يجمع بين العلوم التجريبية والأدبية.

هذا الإيمان الراسخ بمشروع التنوير الثقافي مرَّ بتحولات مهمة خلال العقود الماضية التي شهدت ظهور العولمة، والتمركز حول السوق والنزعة الاستهلاكية، وانتشار النزعة الفردية، وانسحاب الدولة من أدوارها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية؛ مما مهَّد الطريق إلى انتقال الثقافة من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، حيث انتقلت الثقافة إلى عالم السلع الاستهلاكية، وانسحبت الدولة من دعمها للثقافة والإرشاد القومي، بل صارت عائقاً أمام الثقافة الحقيقية، حيث اقتصر اهتمامها على توظيف الثقافة والإعلام في تزييف الوعي وتبرير احتكار وسائل القهر والعنف، وشيطنة الحركات الاحتجاجية، التقدُّمية والمحافظة على حدٍّ سواء.

وهنا يبني زيجمونت باومان تنظيره لمفهوم «الثقافة السائلة» على ميراث مدرسة فرانكفورت النقديّة، لا سيما كتابات تيودور أدورنو وشكوكه الدائمة في دوافع الدولة عندما تبدي اهتماماً بالفنون، ويتبدى ذلك في كتاب أدورنو عن **جدل التنوير**، حيث أكَّد أن التاريخ يعلِّمنا أن ثمن البقاء هو تحويل الأفكار إلى أداة لبَسْطِ السيطرة والهيمنة. وقد تعرض باومان لهذه الفكرة في كتبٍ أخرى من سلسلة السيولة التي ترجمنا منها إلى الآن ثمانية كتبٍ، وصدرت جميعها عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، وهي: **الحداثة السائلة**، و**الحياة السائلة**، و**الحب السائل**، و**الأزمنة السائلة**، و**المراقبة السائلة**، و**الخوف السائل**، و**الشر السائل**، و**الثقافة السائلة**.



وهنا أجدِّد شكري للأستاذ الدكتور وائل غالي لقراءته جميع ترجمات سلسلة السيولة ومراجعتها.

حجاج أبو جبر
منيل شيحة، الجيزة
أيلول/ سبتمبر ٢٠١٧




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

عن الجولات التاريخية لمفهوم «الثقافة»

قاد عالم الاجتماع المرموق بجامعة أكسفورد جون جولدثورب فريقاً قويّاً من ثلاثة عشر باحثاً، واستناداً إلى النتائج التي توصل إليها الفريق البحثي في بريطانيا العظمى وشيلي والمجر وإسرائيل وهولندا؛ اتضح أنه لم يعد من الممكن تمييز النخبة الثقافية بسهولة من غيرها في السلم الثقافي وفق السمات القديمة: الحضور المنتظم للأوبرا، والحفلات الموسيقية، والحماسة لكل «فن راقٍ»، والتأفف من كل ما هو شائع، مثل أغاني البوب، أو التليفزيون السائد. ولا يعني ذلك أنه لا وجود لأناس يراهم المجتمع نخبةً ثقافية، أو على الأقل يرون أنفسهم نخبةً ثقافية، وعاشقين حقيقيين للفن، وعارفين أكثر من نظرائهم المثقفين بماهية الثقافة وبمكوناتها، وبما يليق بالمثقفين وبما لا يليق بهم. ولكنهم، على العكس من النخب الثقافية في الأيام الخوالي، ليسوا «جهابذة الذوق الرفيع»، الذين يحتقرون ذوق الإنسان العادي وأعداء الفن والجمال، بل يمكننا أن نصفهم باستخدام مصطلح سكَّه ريتشارد بيترسون بجامعة فاندربيلت، فنقول إنهم «آكلو كل شيء»؛ ذلك لأن استهلاكهم الثقافي الخاص يشمل الأوبرا، وموسيقى البانك، وموسيقى الهيڤي ميتال (Heavy Metal)، و«الفن الراقي» والتليفزيون السائد، والكاتب المسرحي صمويل بيكيت، والكاتب الروائي تيري براتشيت. قطعة من هنا، وقطعة من هناك، هذا اليوم، وذاك غداً، أي خليط استهلاكي كما يقول ستيفن فراي، وهو حُجَّة في تيارات الموضة والضوء البرَّاق المميز لمدينة لندن من دون غيرها، كما أنه نَجْمُ أحد أشهر البرامج التليفزيونية، وهو يبدي رأيه بصراحة قائلاً:

«حسناً، ربما أصاب الناس الجنون بكل ما هو رقمي وما زالوا يقرؤون الكتب، وبوسعهم أن يذهبوا إلى الأوبرا ويشاهدوا مباراة كريكيت ويطلبوا



الحصول على تذاكر للاستمتاع بفرقة موسيقى الروك المعروفة باسم «لد زبلين» من دون تناقض ولا انفصام. هل تحب الطعام التايلندي؟ ولكن ما المشكلة في الطعام الإيطالي؟ حسناً. . . اهدأ! أنا أحب الاثنين. نعم! هذا ممكن! أستطيع أن أحبَّ أن ألعب كرة الرجبي وأن أستمع إلى مقطوعات موسيقية للملحن ستيفن سونديم، وأحب الفن القوطي الفيكتوري الراقي والتجهيزات التشكيلية للفنان داميان هيرست، وأحب الفرقة الموسيقية «تيخوانا براس» التي يقودها الفنان هيرب ألبرت، وأعمال البيانو التي يعزفها الفنان الألماني باول هيندميت، وأحب الترانيم الإنجليزية، وآراء ريتشارد دوكينز في الإلحاد، ونظرية التطور، وأحب الطبعات الأولى لأعمال نورمان دوجلاس، والآي بود، ولعبة البلياردو الإنجليزي، ولعبة رمي السهام الصغيرة، والباليه. . .».

وقد لخص ريتشارد بيترسون فحوى عشرين عاماً من البحث في هذا الموضوع قائلاً:

«إننا نرى تحولاً في السياسة الجماعية النخبوية من أصحاب الثقافة الرفيعة الذين يحتقرون في غرور كل الثقافة الوضيعة أو السوقية أو الشعبية، إلى أصحاب الثقافة الرفيعة الذين يستهلكون في شَرَهٍ نطاقاً واسعاً من الأشكال الفنية الشعبية والراقية. . .»[(١)]. وكأن لسان حاله يقول: "ليس هناك أعمال ثقافية غريبة عليَّ، ولا أقرن نفسي بأي منها مئة بالمئة، بصورة كاملة ومطلقة، وبالطبع ليس على حساب حرماني من متع أخرى. وهكذا أشعر بأنني في بيتي في كل مكان، مع أنه (أو ربما لأنه) "ليس هناك مكان يمكن أن أسميه «بيتي». وليست هذه مواجهة بين ذوق (رفيع) ضد ذوق آخر (سوقيّ)، بل مواجهة بين التهام كل شيء والتهام شيء واحد، بين استعداد لاستهلاك كل شيء ضد انتقائية لا يعجبها شيء. فالنخبة الثقافية ما زالت حيَّة وبصحة جيدة، بل هي اليوم أنشط وأكثر حماسة من أي وقت مضى، لكنها مهمومة جداً بتعقُّب النجاحات الكبيرة وغيرها من الأحداث الثقافية، حتى إنها تعجز عن توفير الوقت اللازم لرسم طريقها أو هداية غيرها إليه.

(١) Richard A. Peterson, "Changing Arts Audiences: Captitalizing on Omnivorousness," workshop paper, Cultural Policy Centre, University of Chicago, at <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/working/peterson 1005.pdf> (accessed December 2010).



«لا تُشغل بالك، ولا تُتعب نفسك بالاختيار، واستهلك المزيد»، هذا هو كل ما يمكن أن تقوله النخبة الثقافية للجمع الغفير المستهلك لشيء واحد في قاع السلم الثقافي.

ولكن، كما قال بيير بورديو منذ بضعة عقود، عادةً ما كان كل عرض فنيٍّ يخاطب طبقة اجتماعية معينة، أي طبقة بعينها، وكانت تقبله تلك الطبقة وحدها أو بالأساس. ويرى بورديو أن الأثر الثلاثي لتلك العروض الفنية (التعريف الطبقي، الفصل الطبقي، و(إظهار الانتماء الطبقي) كان العلة الجوهرية لوجودها، وأهمَّ وظيفة اجتماعية لها، بل وربما هدفها الخفي، إن لم يكن هدفها المعلن.

ويرى بورديو أن الأعمال الفنية بغرض الاستهلاك الجمالي كانت تُبرز الفروق الطبقية وتميّزها وتحميها، وكانت ترسم الحدود بين الطبقات وتعزّزها. فكان لا بدَّ من تصنيف الأعمال الفنية بأسرها أو على الأقل أغلبية معتبرة منها في مجموعات جامعة مانعة لا تسمح باختلاط محتوياتها، ولا قبولها جميعاً في آنٍ واحد، ولا حيازتها جميعاً في آنٍ واحد أيضاً؛ وذلك من أجل التعيين الواضح للحدود بلا غموض وحمايتها بنجاح. فلم تكمن أهمية الأعمال في محتوياتها ولا في سماتها الجوهرية بقدر ما كانت تكمن في اختلافاتها وتعصبها ومنع التوافق بينها، الذي كان يجري تصويره على أنه مثال للمقاومة الطبيعية الكامنة التي تبديها علاقات الزواج بين رجل شريف وامرأة وضيعة النسب وغير شريفة. فكانت هناك أذواق نخبوية و«ثقافة راقية» بطبيعتها، وكانت هناك أذواق متوسطة أو معادية للفن والجمال بين الطبقة المتوسطة، وأذواق «سوقيّة» تعبدها الطبقات الدنيا، ولم يكن خَلْطُ هذه الأذواق أسهلَ من خَلْطِ النار بالماء. وربما يعود ذلك إلى أن الطبيعة تمقت الفراغ، ولكن الثقافة بالتأكيد لا تتسامح مع الخليط. ويرى بورديو أن الثقافة أظهرت نفسها في المقام الأول باعتبارها وسيلةً مفيدة تعي أن الغرض منها هو الكشف عن الاختلافات الطبقية وتأمينها، وباعتبارها تكنولوجيا مبتكرةً لاستحداث الفروق الطبقية والتراتبيات الاجتماعية وحمايتها(٢).

---

(٢) Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Routledge Classics (London: Routledge, 2010).



لقد أظهرت الثقافة نفسها في شكلٍ مشابه لذلك الشكل الذي وصفه أوسكار وايلد قبل قرن من الزمان: «إن مَن يجدون معاني جميلة في أشياء جميلة هم المثقفون. . . إنهم الصفوة التي لا تعني لها الأشياء الجميلة إلا الجمال»(٣). «الصفوة»، النخبة المختارة، هم المتغنّون بمجد القيم التي يعتنقونها، ويضمنون في الوقت نفسه الفوز في مسابقة الغناء. إنهم سيجدون حتماً المعاني الجميلة في الجمال؛ ذلك لأنهم هم من يقررون ماهية الجمال. بل وقبل بدء البحث عن الجمال، تنفرد الصفوة المختارة بتقرير مكان البحث عن الجمال (في الأوبرا، لا في قاعات الموسيقى الترفيهية ولا أمام دكاكين السوق؛ في صالات العرض، لا في جدران المدينة ولا في المطبوعات الرخيصة التي تزين بيوت الفلاحين أو الطبقة العاملة؛ في المجلدات المجلدة بالجلد الطبيعي، لا في مطبوعات الصحف ولا الإصدارات الرخيصة). فالصفوة المختارة ليست مختارةً بسبب رؤيتها الثاقبة فيما هو جميل؛ بل لأن عبارة «هذا جميل» تمثّل جملة تقريرية ملزمة؛ لأن الصفوة هي التي قالتها بأفواهها وأكّدتها بأفعالها. . .

اعتقد سيجموند فرويد أن المعرفة الجمالية تبحث بلا جدوى عن جوهر الجمال وطبيعته ومصادره، عن صفاته الكامنة إذا جاز التعبير، وهي تميل إلى إخفاء جهلها في تيار من المقولات الرنَّانة الفارغة في نهاية المطاف: «ليس للجمال استخدامٌ واضح، وليس له أية ضرورة ثقافية، ولكن الحضارة لا تستطيع أن تستغني عنه»(٤).

ولكن، من جهة أخرى، كما يوحي بيير بورديو، هناك فوائد للجمال وحاجة له. ومع أن الفوائد ليست «متجردة» كما يصفها كانط، فإنها فوائد على أي حال، وليست الحاجة ثقافيةً بالضرورة، فهي اجتماعية، والأرجح أن فائدة الجمال والحاجة إلى تمييز الجمال من القبح، والرهافة من السوقية، ستدومان ما بقيت الحاجة والرغبة في تمييز المجتمع الراقي من المجتمع المتدني، وجهابذة الذوق الرفيع من العوام والغوغاء والدهماء السوقيين منعدمي الذوق.

---

(٣) Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, Penguin Classics (London: Penguin, 2003).

(٤) Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, Penguin Freud Library; vol. 12 (London: Penguin Group, 1991), p. 271.



وإذا دققنا النظر في هذه التصويرات والتفسيرات، يتضح أن «الثقافة» (باعتبارها مجموعة من الاختيارات المقترحة والمرغوبة والمفروضة استناداً إلى صحتها أو خيريتها أو جمالها) كان يعتبرها مؤلفوها «قوةً محافظةً من الناحية الاجتماعية» في المقام الأول والأخير. وحتى تثبت الثقافة جدارتها في هذه الوظيفة، كان عليها أن تقوم بحيلتين متناقضتين في ظاهرهما. كان عليها أن تكون توكيديةً وحازمةً وقاطعةً في القبول والرفض، وفي مَنْح تذاكر الدخول ومَنْعِها، وفي اعتماد بطاقات الهوية وحرمان المواطنين من الحقوق. وإلى جانب تحديد الثقافة للمرغوب والمحمود، استناداً إلى الواجب (الألفة والراحة)، كانت الثقافة بحاجة إلى دوالّ للموضوعات التي ستنعدم الثقة فيها ويتم اجتنابها استناداً إلى دونيتها وخطرها الخفيّ؛ وإلى علامات تحذّر، كما على حواف الخرائط القديمة، بأن هذه مناطقُ أسودٍ مفترسة. كان على الثقافة أن تسلك كالهائم في البحر في القصة الإنجليزية الساخرة الوعظية، إذْ كان عليه أن يبني هنالك مساكنَ في الجزيرة المهجورة التي تحطمت فيها سفينته حتى يشعر أنه في بيته، أي حتى يكتسب هويةً ويدافع عنها بنجاح. والمسكن الأول كان مكاناً خاصاً به، والثاني كان النادي الذي يذهب إليه كل سبت، والثالث كان مكاناً له وظيفة وحيدة؛ ألا وهي العتبة التي يحرص هذا الهائم على اجتناب تخطيها في السنوات الطويلة التي سيقضيها في الجزيرة.

وعند نشر بيير بورديو كتابه **التميز** (*Distinction*) قبل أكثر من ثلاثين عاماً، قلب هذا الكتابُ مفهومَ الثقافة الذي وُلد في عصر التنوير رأساً على عقب، ثم انتقل من جيل إلى جيل. وكان معنى الثقافة كما اكتشفه بورديو وعرّفه ووثّقه بعيداً من مفهوم الثقافة الذي ظهر في اللغة الشائعة في الربع الثالث من القرن الثامن عشر، في آنٍ واحد تقريباً مع المفهوم الإنجليزي «refinement» (التهذيب)، والمفهوم الألماني «Bildung» (التعليم).

وكان الغرض من «الثقافة» وفق مفهومها الأصلي أن تكون عاملاً للتغيير وليس عاملاً للحفاظ على الوضع القائم، فكان المطلوب منها أن تكون وسيلةً لقيادة التطور الاجتماعي نحو وضع إنساني عالمي. ولم يكن الغرض الأصلي لمفهوم «الثقافة» توظيفها كدفترٍ يختص بتسجيل توصيفات الموقف السائد، ولا سرد قائمة بالأشياء التي يحتويها، ولا جمع قوانينه وتصنيفها، بل تحديد هدف الجهود المستقبلية ووجهتها. لقد أُسندت كلمة «الثقافة» إلى



رسالة رعوية جرى تخطيطها والقيام بها في شكل محاولات لتعليم العوام والارتقاء بعاداتهم، ومن ثمَّ تحسين المجتمع وتطوير «الشعب»، من «أعماق المجتمع» إلى «قمم المجتمع». فكانت «الثقافة» ترتبط «بشعاع التنوير» الذي يصل إلى خبايا المدينة والريف ليكشف عن الغيابات المظلمة للتحامل والخرافة التي لا يمكنها أن تبقى على قيد الحياة إذا ما تعرضت لضوء النهار مثل مصاصي الدماء كما ساد الاعتقاد. وقد عبَّر ماثيو أرنولد عن رأيٍ حماسيٍّ في كتابه المؤثر للغاية وعنوانه الكاشف **الثقافة أو الفوضوية** (*Culture or Anarchy*) (١٨٦٩)، قائلاً: إن الثقافة «تسعى إلى التخلص من الطبقات، وإلى نشر أفضل الفكر والمعرفة في العالم في كل مكان، وإلى تهيئة الناس جميعاً للعيش في جوٍّ من اللطف والحب». وفي مقدمته لكتاب **الأدب والدوجماطيقا** (*Literature and Dogma*) (١٨٧٣)، يذهب ماثيو أرنولد إلى أن الثقافة هي مَزْجُ الأحلامِ والرغبات الإنسانية بكدح المستعدين والقادرين على تحقيق هذه الأحلام وإشباع هذه الرغبات: «الثقافة هي الشغف باللطف والحب، والأهم هو أنها الشغف بالعمل على سيادتهما».

دخلت «الثقافة» قاموس المفردات الحديثة باعتبارها إعلاناً للنيّات، واسماً لرسالة لا بدَّ من القيام بها. وكانت «الثقافة» وحدها كلمة برَّاقة ودعوة للفعل. وكانت الثقافة مثل المفهوم الذي كان صورة مجازية لوصف هذه النيّة (أي مفهوم «الزراعة» الذي يربط المزارعين بالحقول التي يزرعونها)؛ كانت الثقافة دعوةً للفلاح الذي يحرث الأرض والذي يبذر البذور بأن يحرث الأرض العاقر ويبذر فيها البذور ويثري المحصول بالفلاحة (بل إن شيشرون استخدم هذه الصورة المجازية ووصف تربية الصغار بأنها فلاحة الروح والعقل *cultura animi*). لقد افترض هذا المفهوم تفرقة بين المُعلِّمِين المعدودين الذين يُدعَوْن إلى تثقيف الأرواح والكثرة موضع التثقيف؛ بين الأوصياء والقُصَّر؛ بين القادة والمَقودين؛ بين المُعلِّمين والمتعلِّمين؛ بين المُنتجين والمُنتجات، بين الذوات الفاعلة والموضوعات المستهدفة من الفعل ـ علاوة على اللقاء الجامع بينهما.

كانت الثقافة تنمُّ عن اتفاقٍ مرسوم ومتوقع بين العارفين (أو على الأقل الواثقين بامتلاك المعرفة) والجاهلين (أو على الأقل المنعوتين بالجهل من جانب الطامحين الواثقين في قدرتهم على تعليمهم والقضاء على جهلهم).



إنه اتفاق مزوَّد بمحض المصادفة بتوقيع واحد ووحيد، يلقى تأييداً أحادي الجانب، ويجري تحقيقه تحت الإدارة الحصرية التي تمثلها «الطبقة المتعلمة» الجديدة، الساعية إلى امتلاك الحق في تشكيل النظام «الجديد المعدّل»، البازغ من رماد النظام القديم البائد. وكانت النيّة المعلنة لهذه الطبقة هي تعليم العامة وتنويرهم والارتقاء بهم وتهذيبهم باعتبارهم المستقبلين الجدد لدور مواطني الأمة/الدولة الجديدة، ذلك الكيان المزدوج الذي ارتقى بنفسه إلى مرتبة الوجود السيادي للدولة، مع تطلع الدولة الجديدة إلى دور المؤتمن على تلك الأمة وحاميها وواصيها.

إن «مشروع التنوير» استخدم الثقافة (باعتبارها نشاطاً يشبه فلاحة الأرض) أداة أساسية في بناء أمة ودولة وأمة/دولة، وفي الوقت نفسه استأمن الطبقة المتعلمة على هذه الأداة. وفي ارتحالاتها بين الطموحات السياسية والتداولات الفلسفية، تبلور هدف مركب لمشروع التنوير في الافتراض المزدوج بطاعة الرعايا والتضامن بين أبناء الوطن (سواء أكان معلناً بصراحة أم كان مفترضاً بصورة ضمنية).

إن ازدياد أعداد «عامة الناس/الشعب» زاد من الثقة بالنفس لدى الأمة/الدولة المتشكلة؛ إذْ كان هناك اعتقاد بأن ازدياد أعداد العاملين والجنود سيزيد من قوة الأمة/الدولة ويضمن أمنها. ولكن، لأن الجهد المشترك لبناء الأمة والنمو الاقتصادي قد أسفر أيضاً عن فائض بشري متزايد (ففي الأصل، كان لا بدَّ من قَصْرِ فئات بأسرها من السكان في كومة النفايات إذا كان للنظام المرغوب أن يُولد وتزداد قوته، وإذا كان لتراكم الثروة أن يزداد حجمه ومعدله)؛ فسرعان ما واجهت الأمة/الدولة المؤسسة حديثاً حاجة ملحَّة للبحث عن أرضٍ جديدة فيما وراء حدودها، أرضٍ قادرة على استيعاب الفائض البشري الذي لم تعد قادرة على استيعابه داخل حدودها.

واتضح أن أُفق استعمار الأراضي مترامية الأطراف هو باعث قويٌّ على فكرة التنوير الذي تقوم به الثقافة، وأضفى على الرسالة الرعوية بُعْداً جديداً تماماً وعالميّاً. ففي صورة مرآوية لفكرة تنوير الشعب، تشكل مفهوم عن «رسالة الرجل الأبيض»، وعن «إنقاذ البرابرة من حالتهم البربرية». وسرعان ما اكتست هذه المفاهيم بتعليقٍ نظري في صورة نظرية ثقافية تطورية ارتقت



بالعالم «المتقدِّم» إلى مرتبة الكمال القاطع الذي لا بدَّ أن تقلده عاجلاً أم آجلاً بقية بلدان العالم وأن تطمح إليه. وفي السعي لتحقيق هذا الهدف، كان لا بدَّ من مساعدة نشطة لبقية بلدان العالم، وفي حالة المقاومة، كان لا بدَّ من قهرها. هذه النظرية الثقافية التطورية أسندت إلى المجتمع «المتقدِّم» تحويل بقية سكان العالم إلى هذا «الدين الجديد».

وهكذا جرى اختزال كل مبادرات الثقافة وأعمالها المستقبلية في الدور الذي ستلعبه النخبة المتعلمة في العواصم الكولونيالية للارتقاء «بعامة الناس/ الشعب» في العواصم الكبرى.

لقد أعدَّ بورديو بحثه وجمع مادَّته وفسَّر المعلومات المكتشفة في وقتٍ بدأت الجهود التي أشرنا إليها آنفاً تفقد قوتها الدافعة وضلَّت طريقها، وكانت بوجه عام قوةً منهكة، على الأقل داخل العواصم الكبرى، حيث كان يجري تشكيل رؤى المستقبل المنتظر المفترض، وإن كان ذلك على نحو أقل في أطراف الإمبراطورية، التي اضطرت قوات البعثات العسكرية أن تعود منها قبل وقت طويل من نجاحها في الارتقاء بواقع أهل البلد إلى المعايير المعتمدة في العواصم الكبرى. وأمَّا بالنسبة إلى العواصم الكبرى، فإن إعلان النيَّة الذي استمر مئتي عام قد نجح في تأسيس شبكة واسِعة من المؤسسات الإدارية التي أسستها الدولة وأدارتها في الغالب، وكانت قوية بما يكفي للاعتماد على قوتها الذاتية المترسخة في الروتين البيروقراطي. وتشكَّل المنتج المطلوب (تحويل «عامة الناس/الشعب» إلى «كيان مدني»)، وجرى تأمين مكانة الطبقات المُعلِمة في النظام الجديد، أو على الأقل جرى قبول هذه المكانة. وبدلاً من المحاولة الجريئة المغامرة، والحرب المقدسة والرسالة الحضارية الماضية، شبّهت الثقافة نفسها بأداةٍ تحافظ على التوازن، وبجهاز الجيروسكوب الذي يحفظ الاتجاه والتوازن ويحمي الأمة/الدولة من الرياح المتغيرة والتيارات المتداخلة ويساعدها على قيادة السفينة إلى برِّ الأمان رغم العواصف وتقلبات الطقس المتغير (أي تمكين النظام من استعادة توازنه بالمعنى الذي حدده تالكوت بارسونز).

باختصار، تحوَّلت «الثقافة» من باعثٍ وحافز إلى مُسكِّنٍ ومهدِّئ؛ ومن ترسانة ثورة حديثة إلى مستودع لمنتجات المواد الحافظة. صارت «الثقافة»



اسماً للوظائف المعهودة لأجهزة الحفاظ على الاستقرار والتوازن والاتجاه. وفي وسط هذه الوظائف (التي سرعان ما تبيَّن أنها قصيرة الأجل) جرى الإمساك بالثقافة وتعطيل حركتها وتسجيلها وتحليلها، كما في لقطة خاطفة، في كتاب بيير بورديو عن **التميز**. ويمكننا القول بأن توقيت تقرير بورديو يشبه التوقيت الذي تظهر فيه بومة إلهة الحكمة مينرفا؛ فكان بورديو يشاهد منظراً طبيعيّاً تنيره الشمس في أثناء غروبها، مما أظهر للحظاتٍ المعالمَ التي سرعان ما ذابت في الغسق القادم. وهكذا أمسك بورديو بالثقافة في مرحلتها المحافظة على التوازن، الثقافة في خدمة الوضع القائم، وخدمة التكاثر الرتيب للمجتمع وحفظ توازن النظام، قبيل الفقدان الحتمي والسريع القادم لمكانتها.

وصدر فقدان المكانة عن عمليات شكلت تحول الحداثة من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة. وأستخدم هنا مصطلح «الحداثة السائلة» liquid modernity للإشارة إلى الشكل الراهن للوضع الحديث الذي يصفه مؤلفون آخرون بأنه «ما بعد الحداثة» postmodernity، أو «الحداثة المتأخرة» late modernity، أو «الحداثة الثانية» second modernity، أو «الحداثة العليا» hypermodernity. إن ما يحوِّل الحداثة من الحالة الصلبة إلى الحالة «السائلة»، ويبرِّر اختيارنا لهذه الصفة، هو «التحديث» الوسواسي القهري المكثف، الذي أفضى إلى عدم قدرة أي من أشكال الحياة الاجتماعية المتتالية بأن تحتفظ بشكلها زمناً طويلاً، تماماً مثل المواد السائلة. «فإذابة كل ما هو صلب» كانت السمة الجوهرية المميزة للشكل الحديث للحياة من البداية، ولكن اليوم، على العكس من الأمس، لا يحل محلَّ الأشكال المذابة أشكالٌ صلبة أخرى، تلك الأشكال التي كانت تُعتبر «معدلة»، بمعنى أنها أكثر صلابةً ودواماً من الأشكال السابقة عليها، بل وأكثر مقاومةً للذوبان. ومحل الأشكال الذائبة غير الدائمة تحل أشكال أخرى، ليست أقلَّ قابلية للذوبان إن لم تكن أكثر قابلية للذوبان، ومن ثمَّ فهي غير دائمة بالقدر نفسه.

على الأقل في ذلك الجزء من الكوكب الذي تتشكل فيه التوسلات بالثقافة وتنتشر، وتُقرأ بشغف، وتُناقش بحماسة، تفقِد الثقافة بسرعة وظيفتها بوصفها خادمة التراتبية الاجتماعية التي تعيد إنتاج نفسها بنفسها (بعدما



طُردت من دورها باعتبارها وصيفة الأمم والدول والتراتبيات الاجتماعية المقررة لمصائرها والمؤكدة لذواتها). فالمهام المعهود بها إلى الثقافة حتى ذلك الوقت سقطت واحدة تلو الأخرى وأُهملت، أو بدأ تحقيقها بوسائل أخرى وبأدوات مختلفة. ولمّا كانت الثقافة قد تحررت من الالتزامات التي فرضها مبدعوها والقائمون عليها، وهي التزامات صادرة عن دورها كرسالة حضارية في البداية وكأداة لحفظ التوزان في المجتمع فيما بعد؛ فإنها قادرة الآن على التركيز على تحقيق حاجات فردية، وحلِّ مشكلات فردية، وحلِّ صراعات فردية مع التحديات والمتاعب التي تواجه الحياة الشخصية.

في الأزمنة الحديثة السائلة تتشكل الثقافة (لا سيما في مجالها الفني، ولكن ليس في المجال الفني وحده) بما يلائم الحرية الفردية للاختيار والمسؤولية الفردية عن ذلك الاختيار، وتتمثل وظيفتها في الإبقاء الدائم على هذا الاختيار ضرورةَ حياةٍ وواجباً محتوماً، مع الإبقاء على مسؤولية الاختيار وعواقبها حيث وضعتها الأزمنة الحديثة السائلة، أي على كاهل الفرد الذي جرى تعيينه الآن في منصب المدير العام «لسياسة الحياة اليومية» ومديرها التنفيذي الوحيد.

إننا لا نتحدث هنا عن تحول النموذج ولا عن تعديله، فمن الأدق أن نتحدث عن بداية عصر «ما بعد النموذج» في تاريخ الثقافة (وليس في الثقافة وحدها). ومع أن مصطلح «النموذج» لم يختفِ من قاموس المفردات اليومية، فإنه انضم إلى أسرة متنامية من «المقولات الزومبية» Zombie-categories (بالمعنى الذي حدده أولريش بيك)، أي أسرة المقولات التي ينبغي استخدامها «قيد المحو» sous rature إذا كنّا عاجزين، في غياب بدائل ملائمة، عن التخلي عنها في هذا الحين بعد (بالمعنى الذي حدده جاك دريدا). فالحداثة السائلة هي ساحة معركة دائمة حتى الموت، حرب ضد كل النماذج؛ ومن ثمّ فهي حرب ضد كل أدوات حفظ التوازن التي تساعد على الامتثال والروتين، بمعنى فرض الرتابة والاحتفاظ بالقدرة على التنبؤ. وهذا يسري على المفهوم النماذجي الموروث للثقافة بقدر ما يسري على الثقافة في حدّها، التي حاول ذلك المفهوم أن يمسك بها ويستوعبها فكرياً ويجعلها قابلة للفهم (أي محصلة المنتجات التي أنتجها الإنسان بنفسه، أو «فائض الطبيعة» الذي صنعه الإنسان بنفسه).



تتألف الثقافة اليوم من العروض المغرية لا من التحريمات، إنها من الاقتراحات لا من القواعد. وكما لاحظ بيير بورديو، فإن الثقافة اليوم تنخرط في وضع إغراءات ومفاتن، بالسحر والإغواء لا بالضبط والربط؛ بالعلاقات العامة لا بالمراقبة البوليسية؛ بإنتاج حاجات ورغبات وبذرها وغرسها لا بالواجب. وإذا كان في الثقافة اليوم من شيء يلعب دور الأداة التي تحفظ التوازن، فإنه ليس الحفاظ على الحالة الراهنة، بل الطلب الطاغي على التغيُّر الدائم (وإن كان التغيُّر مختلفاً عن مرحلة التنوير، التغيُّر من دون وجهة، أو في وجهة لم يتم تحديدها مسبقاً). فهو لا يخدم التقسيمات والتصنيفات التراتبية للمجتمع بقدر ما يخدم السوق الاستهلاكية المتوجهة نحو حركة البيع.

إن مجتمعنا هو مجتمع المستهلكين، وفيه تُظهر الثقافة نفسها، مثل كل شيء في العالم الذي يعيشه المستهلكون، باعتبارها مستودعاً للبضائع الاستهلاكية، تتنافس جميعها لجذب الانتباه الخاطف المستنزف لدى الزبائن المحتملين، وتحاول جميعها جذب ذلك الانتباه لأكثر من مجرد طرفة عين. وهكذا، فإن سمة الاستراتيجية المفضلة باعتبارها الأصح والأسلم هي الاستغناء عن المعايير الصارمة والدقيقة في الاختيار والذوق، وقبول كل الأذواق بحيادية، ومن دون تفضيل صريح، بمعنى «مرونة» التفضيلات (فهي الاسم الصحيح من الوجهة السياسية للضعف)، وآنية الاختيار وانعدام عواقبه. فعلامة الانتماء إلى نخبة ثقافية اليوم تتمثل في إبداء أقصى قدرة على التسامح وأقل قدرة على الاختيار. فالزهو الثقافي يتألَّف من إنكارٍ ظاهر للزهو. ومبدأ النخبوية الثقافية هو الشراهة التي تأكل كلَّ شيء، وتشعر بأنها في بيتها في كل بيئة ثقافية، من دون اعتبار أي منها بيتَها، ناهيك عن اعتبار أي منها بيتَها الوحيد. فها هو ناقد تليفزيوني في الصحافة الفكرية البريطانية يمتدح برنامجاً من برامج رأس السنة الجديدة في عام ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨ لِما وعد به من «إتاحة عرض باهر من الترفيه الموسيقي يشبع رغبة كل الجماهير». فالأمر الجيد، كما قال، هو أن الجاذبية العالمية لهذا البرنامج تعني أن المرء يستطيع أن يغطس في العرض ويخرج منه بسرعة كما يحلو له(٥). وهذه السِّمة للعرض الثقافي جديرةٌ بالثناء والإعجاب في مجتمع تحل

---

(٥) Philip French, "A Hootenanny New Year to All," *Observer Television* (30 December 2007).



فيه الشبكات محلَّ الأبنية، وتحل فيه لعبة مستمرة من الاتصال بتلك الشبكات وقطع الاتصال بها والسلسلة اللانهائية للاتصال وقطع الاتصال محلَّ التحديد الدقيق، والولاء، والانتماء.

والنزعات التي نصفها هنا تشتمل على جانب آخر. فإحدى عواقب تحرير الفن من عبئه القديم وتحقيق وظيفته الثقيلة هي أيضاً المسافة، الساخرة أو المتهكمة غالباً، التي يفترضها المبدع والمتلقي. فالفن، عندما يدور الحديث حوله، قلما يبعث على الإحساس بالقداسة والجلال اللذين تحلَّى بهما في الماضي. فليس هنالك من تنافس ولا عراك، ولا بناء للمتاريس، ولا إشهار للسيوف والسكاكين. فإذا كان هنالك من حديث عن تفوق شكل فنيٍّ على آخر، فإن ذلك يجري التعبير عنه من دون حماسة ولا حيوية. كما أن الرؤى النقدية القائمة على الإدانة واغتيالات الشخصية هي أندر مما كانت عليه في الماضي. وما يتوارى خلف هذا الوضع هو الإحراج وانعدام الثقة بالنفس، والإحساس بالتشتت وفقدان الاتجاه. فإذا لم يكن للفنانين من مهامَّ عظيمةٍ وجليلة يؤدونها، وإذا ما كانت إبداعاتهم لا تخدم أي غرض غير تحقيق الثروة والشهرة لقلة معدودة مختارة، والترفيه والمتعة الشخصية لمتابعي هذه القلة؛ فكيف يمكن الحكم عليهم من غير طريق الدعاية العامة التي تصاحبهم في أية لحظة؟ ويلخص مارشال مكلوهان هذا الوضع ببراعة قائلاً: «الفن هو أي شيء يمكن للمرء أن يفوز به». وأمَّا داميان هيرست، الفنان المحبوب في أعظم المعارض الفنية اللندنية التي تقدم أحدث الصيحات، والمحبوب من كل القادرين على أن يكونوا زبائنَ لهذه المعارض، فقد اعترف بصراحة عند تسلمه جائزة تيرنر، وهي جائزة فنية بريطانية مرموقة، قائلاً: «إنه لمذهل ما تستطيع أن تفعله بحرف «E» في المستوى الأول من تعليم الفن، خيال غير مألوف وفن الرسم بالمنشار الآلي».

إن القوى الدافعة للتحول التدريجي لمفهوم «الثقافة» إلى حالته الحديثة السائلة هي القوى نفسها التي تحبذ تحرير السوق من القيود غير الاقتصادية، لا سيما القيود الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. فالاقتصاد الحديث السائل المستهدف للمستهلك يعتمد على فائضِ عروضه، وشيخوختها السريعة، وذبولٍ في غير أوانه لقواها المغوية. وما دام من المحال أن نعلم سلفاً



البضائع أو الخدمات المعروضة التي ستتمتع بجاذبية كافية لإشعال رغبة المستهلكين، فإن الطريقة الوحيدة لتمييز الواقع من الوهم هي مضاعفة المحاولات وارتكاب أخطاء باهظة التكاليف. فالعرض المتواصل لعروض جديدة دوماً هو أمر واجب من أجل حركة بيعٍ متزايدة للبضائع، مع فاصل قصير بين امتلاكها والتخلص منها، ويصاحبُ ذلك استبدالها لتحل محلها بضائع «جديدة أفضل». وهذا من الواجب أيضاً من أجل اجتناب موقف تخاطر فيه خيبة أملٍ أخرى في بضائع معينة بالتحول إلى خيبة أملٍ عامة في حياة منسوجة ومطرزة بغزل المستويات العالية الاستهلاكية على اللوحة الزيتية للشبكات التجارية.

تشبه الثقافة نفسها اليوم بأحد أقسام العالم، عالم جرى تشكيله ليصبح قسماً في مستودع تجاري ضخم يعيش فيه أناس تحولوا إلى مستهلكين في المقام الأول. وكما في الأقسام الأخرى من هذا المستودع التجاري الضخم، فإن رفوفه تفيض بالأشياء الجذابة التي تتغير بصورة يومية، ومواضع دفع الحساب المزينة بأحدث الإعلانات والدعايات، التي ستختفي جميعها في التو واللحظة مثلما ستختفي الجدّة الشائخة التي يعلنون عنها. فالبضائع المعروضة على الرفوف، والإعلانات على مواضع دفع الحساب، تستهدف إيقاظ نزوات لا يمكن كَبْتُها ولكنها نزوات عابرة بطبيعتها (فهي، كما وصفها جورج شتينر في عبارته الشهيرة: «مُعدَّة لأعظم تأثير وأقرب زوال»). إن تجار البضائع ومؤلفي الإعلانات يعتمدون على زواج فن الإغراء بالرغبة الكامنة عند الزبائن المحتملين في نيل إعجاب نظرائهم والاستمتاع بلذة عظمتهم.

خلاصة القول، ليس لثقافة الحداثة السائلة من «شعب» تنيره وترتقي به، ولكن لها زبائن تغريهم. فالإغراء، على العكس من التنوير والارتقاء بالنفس، ليس مهمة واحدة ومنفصلة يقوم بها المرء مرة وللأبد، بل هو نشاط مفتوح لا نهاية له. فليست وظيفة الثقافة هي إشباع الحاجات القائمة، بل خلق حاجات جديدة، بينما تحافظ على الحاجات المترسخة بالفعل أو غير المتحققة على الدوام. فاهتمامها الرئيس هو منع إحساس بالرضا لدى الزبائن، لا سيما منع الإشباع الكامل التام النهائي الذي لا يترك مجالاً لمزيد من الحاجات والنزوات الجديدة التي لم تتحقق بعدُ.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

عن الموضة والهوية السائلة ويوتوبيا العصر

يقول جورج زيمل «إن الموضة «لا تبقى أبداً على حالها، إنها في صيروة دائمة». فالموضة تختلف بشدة عن العمليات الفيزيائية، وتتسق تماماً مع مفهوم الحركة الدائمة؛ ولذا فمن الوارد أن تظهر في حالة من التغيُّر الدائم (والأداء الأبدي لعملها).

وأمَّا غير الوارد فهو قطع سلسلة التغيُّر الذي يستمد حركته من داخله ما إن يُطلق لها العنان. واقع الأمر أن أبرز جانب من جوانب الموضة هو أن «صيرورتها» لا تفقد أي شيء من قوتها الدافعة في أثناء «أدائها لعملها»، أو نتيجة لذلك في عالمها. ولا يقتصر الأمر على عدم فقدان «صيرورة» الموضة لطاقتها ولا قوتها، بل إن قوتها الدافعة تزداد مع تأثيرها ومع الدليل المتزايد على تأثيرها.

فلو كانت الموضة مجرد عملية فيزيائية عادية، لكانت حالة شاذة مخيفة تنتهك كل قوانين الطبيعة. ولكن الموضة ليست حقيقة فيزيائية، بل هي ظاهرة اجتماعية.

إن الحياة الاجتماعية بطبيعتها ابتكارٌ مذهل، فهي تفعل كل ما بوسعها لإبطال القانون الثاني من التفاعل الحركي الحراري، وتنحت لنفسها مكاناً آمناً من لعنة «التحول الداخلي»، بمعنى الكمّ الحركي الحراري الذي يمثل مقدار الطاقة التي لا يمكن استخدامها للعمل الآلي»، وهذا الكمّ «يزداد مع إنزال المادة والطاقة إلى حالتهما النهائية من التجانس الراكد». وفي حالة الموضة، هذا التجانس المسبب للركود ليس «حالة نهائية»، بل عكسها، إنه أفقٌ يتراجع دوماً. فكلما جرى إخضاع جوانب من الجهد البشري والموطن البشري إلى منطق الموضة، نأت إمكانية ضبطهما واستقرارهما، كما لو أن



الموضة تتمتع بصمام أمانٍ ينفتح بزمن طويل قبل أن يقترب أفق فقدان الطاقة الناجم عن التماثل اقتراباً يهدد الموضة بإبطاء قدرتها على الإغواء والإغراء (وتكمن المفارقة في أن الرغبة في التماثل هي أحد البواعث البشرية الأساسية التي تُبقي الموضة في «صيرورة» دائمة). فإذا كان «التحول الداخلي» يسوي التنوع، فإن الموضة التي تستمد بقاءها من العزوف البشري عن التمييز والرغبة في التماثل، تُضاعف وتكثف الفروق والاختلافات والتباينات والتمايزات والعوائق التي تَعد بإزاحتها والقضاء عليها تماماً.

الحركة الدائمة هي عملية تستمد استمراريتها من داخلها، وتستجمع الطاقة وهي تستهلكها. وهذه الحركة الدائمة هي أمر محال في الكون الفيزيائي، لكنها تصبح الحالة الطبيعية ما إن تجد نفسها في «عالم الاجتماع البشري». كيف يكون ذلك ممكناً؟ هذا هو السؤال الذي أثاره جورج زيمل، وهو يرى أن ذلك يحدث عبر مواجهة رغبتين بشريتين، قويتين، شاملتين، رفيقتين، دائمتين، لكنهما متعارضتان دوماً، كلٌ يحدق في اتجاه معاكس. وإذا ما استخدمنا مرة أخرى مفردات علم الفيزياء، فيمكننا القول بأن «صيرورة» الموضة أشبه ببندول خاص تتحول حركته الكينيتكية (Kinetic) تدريجيّاً، ولكن بدقة وإحكام، من دون أي فقدان، بل وأحياناً ببعض الكسب، إلى طاقة ممكنة مستعِدة للتحول إلى الطاقة الكينيتكية للحركة المعاكسة، فالبندولات تتأرجح، ولولا فقدان الطاقة مع كل تغيُّر للاتجاه لَما توقفت أبداً.

إن الرغبتين المتعارضتين اللتين نتحدث عنهما هما: رغبة في الإحساس بالانتماء داخل جماعة أو داخل تجمع، ورغبة في التميز عن عامة الناس والإحساس بالفردية والأصالة؛ حلم الانتماء وحلم الاستقلال؛ الحاجة إلى الدعم الاجتماعي وطلب الاستقلال؛ أمنية التماثل والبحث عن التفرد. باختصار، كل هذه التناقضات تتلخص في الصراع بين الحاجة إلى الارتباط طلباً للأمان، والحاجة إلى الانطلاق طلباً للحرية. أو إذا نظرنا إلى هذا الصراع من منظور آخر، يمكننا القول بأنه الخوف من كون المرء مختلفاً، والخوف من فقدان الفردية؛ أو الخوف من الشعور بالوحدة والخوف من انعدام العزلة.

وكما في معظم الزيجات، لا يمكن للأمن والحرية أن يوجد الواحد



منهما من دون الآخر، ولكن التعايش ليس سهلاً. والأمن بلا حرية هو بمثابة الوجود في الأَسْر، والحرية بلا أمنٍ تغرس اللايقين المتوطن وتهدد بانهيار عصبي. فإذا ما حُرم أحدهما من الآثار الإنقاذية لشريكه أو «الأنا الآخر» التي تحقق التوازن والتعويض والتحييد، فإن الحرية والأمن يتحولان من قيم مرغوبة للغاية إلى كوابيس تؤرّق المضاجع. فالحرية والأمن يعتمد الواحدُ منهما على الآخر، ولكن في الوقت نفسه يستبعد الواحد منهما الآخر. إنهما يتجاذبان ويتنافران بقدر غير متساوٍ، والمقادير النسبية لتلك المشاعر المتناقضة تتغير تماشياً مع الانحرافات المتكررة المعتادة عن «الاعتدال»، الذي من أجله تتحقق التنازلات بينهما (وإن كان ذلك لا يدوم طويلاً).

وكل المحاولات الرامية إلى تحقيق التوازن والتناغم بين هاتين الرغبتين أو هاتين القيمتين عادةً ما يتضح أنها ناقصةٌ، ولا تبعث على الرضا التام، كما أنها غير مستقرة وهشة بحيث تعجز عن الإتيان بهالة اليقين. فسيكون هنالك دوماً أطراف فضفاضة تحتاج إلى ربط، ولكن كل جذبة شديدة تهدد بتقطيع شبكة العلاقات الرقيقة المهلهلة. ولهذا السبب، فإن المحاولات الرامية إلى التوفيق لا تحقق أبداً هدفها الذي تسعى إليه بشق الأنفس، سواء تم الاعتراف بذلك أو ظلَّ في طيِّ الكتمان. ولهذا السبب أيضاً، من المحال التخلي عن هذه المحاولات. إن تعايش الأمن مع الحرية سيبقى دائماً متوتراً ومضطرباً للغاية. وغموضه الجوهري المزمن هو مصدر لا ينضب من الطاقة الإبداعية والتغيُّر المستحوذ على النفس، وهذا ما يحدد حالته باعتباره حركةً دائمةً.

ويشير جورج زيمل أيضاً إلى أن: «الموضة هي شكل من أشكال الحياة الباحثة عن حلٍّ وسط بين نزعة نحو المساواة الاجتماعية ونزعة نحو الانفصال والتميز الفردي»[1]. وهذا الحل الوسط، كما قلنا من قبل، لا يمكن أن يكون «حالة دائمة»، فلا يمكن تثبيته مرة واحدة وللأبد، إنه حلٌّ مكتوب عليه بحبرٍ غير قابل للمحو عبارة: «حتى إشعار آخر». هذا الحل

(١) G. Simmel, "Zur Psychologie der Mode; Sociologische Studie," in: Georg Simmel, *Gesamtausgabe, vol. 5: Aufsätze und Abhandlungen, 1894-1900* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).



الوسط، مثل الموضة الباحثة عنه، لا يبقى أبداً على حاله، بل يتحول إلى «صيرورة» دائمة. فلا يمكنه السكون ولا الثبات، بل يتطلب التفاوض وإعادة التفاوض على الدوام. إن البحث الجماعي عن أحدث الصيحات (اللحظة الراهنة) تدفعه الرغبة في التميز والهروب من الحشود العامة، والتنافس الشرس سُرعان ما يشيع العلامات الحالية للتميز ويبتذلها ويسطحها، بل لأن الغفلة البسيطة، أو الإبطاء المؤقت لخفة اليد قد يؤدي إلى آثار عكسية، أي فقدان الفردية. فعلامات اليوم الدالة على «التقدُّم» لا بدَّ من اكتسابها بسرعة، وأمَّا علامات الأمس فلا بدَّ من إلقائها في كومة النفايات بأسرع وقت. والوصية التي توصي بالاحتراس من «الموضة القديمة» لا بدَّ من اتّباعها بكل إخلاص مثل الاهتمام بالموضة الجديدة وآخر صيحة (في هذه اللحظة). وأسلوب الحياة الذي يعده المستمتعون به أو الطامحون إليه، ذلك الأسلوب الذي يتعرف إليه غيرهم ويتم الاعتراف العام به باكتساب رموز الموضة المتغيرة، إنما تحدده الشهرة التي تحظى بها رموز أحدث الصيحات وغياب الرموز التي لم تعد على الموضة.

وعليه، فإن الحركة الدائمة للموضة هي حركة مدمرة لكل جمودٍ للحركة، مدمرة مؤهلة للغاية، وخبيرة تماماً، وفعالة جداً. فالموضة تشكل كل أسلوب حياة في حالة من الثورة الدائمة اللانهائية. ولمَّا كانت ظاهرة الموضة ترتبط ارتباطاً وثيقاً وقاطعاً بالسمات الأبدية العالمية للطرق البشرية في العالم وصراعها البائن؛ فإن ظهورها لا يقتصر على طريقة مختارة من طرق الحياة ولا بضع طرقٍ مختارة. ففي كل حقبة من حقب التاريخ، وفي كل أرض من العمران البشري، وفي كل ثقافة، تعهدت الموضة بدور المُشغل الرئيس في إعادة تشكيل التغيُّر الدائم وتحويله إلى حالة طبيعية لطريقة الحياة البشرية. ولكن طريقة التشغيل، تماشياً مع المؤسسات التي تخدم تشغيلها، تتغير مع الوقت. والشكل الراهن لظاهرة الموضة يحدده استعمار الأسواق الاستهلاكية واستغلالها لذلك الجانب الأبدي من الوضع الإنساني.

الموضة هي إحدى عجلات الطيران الأساسية التي يطير بها «التقدُّم»، بمعنى التغيُّر الذي يقلل من شأن، وينزل من قدر، ويحط من قيمة كل شيء يتركه وراءه، ويُحل محله شيئاً جديداً. ولكن على العكس الشديد من



الاستخدامات الباكرة لمصطلح «التقدُّم»، فإنه لا يرتبط، كما يظهر في مواقع الإنترنت التجارية، بأمل الهروب من خطر عظيم أكثر من ارتباطه بتهديد يُرجى الهرب منه. إنه لا يحدد الهدف من بذل الجهد، بل يحدد سبب ضرورته. وفي الاستخدام الراهن للمصطلح، يشير «التقدُّم» إلى عملية متواصلة تحدث من دون اعتبار لرغباتنا وبعدم اكتراث بمشاعرنا، عملية تتطلب قوتها المتواصلة المسيطرة استسلامنا الوديع وفق مبدأ: «إذا لم يكن بوسعك أن تهزمهم فانضم إليهم». إن التقدُّم، وفق المعتقدات التي غرستها الأسواق الاستهلاكية، هو تهديد قاتلٌ للكسالى والغافلين والتنابلة. فواجب «اللحاق بركب التقدُّم» أو «الأخذ بأسباب التقدُّم» إنما تبعث عليه رغبة في الهروب من شبح الكارثة الشخصية الصادرة عن عوامل اجتماعية غير شخصية، إنه شبح يدنو دوماً من رؤوسنا ونحسّ بنَفَسه. إن ما يستحضره هو حالة «الهروب إلى المستقبل» لملاك التاريخ في لوحة رسمها «بول كلي» Paul Klee وعلق عليها ڤالتر بنيامين: ملاك ظهره للمستقبل، يُدفع إليه بالاشمئزاز الذي يشعر به من منظر البقايا المتعفنة الكريهة التي تخلفت من الفرارات السابقة... هنا فقط كما يقول كارل ماركس تتشكل التراجيديا الملحمية لملاك التاريخ بالموضة المدفوعة من السوق إلى عجب عُجاب.

لقد انتقلت فكرة «التقدُّم» من خطاب التحسين المشترك للحياة إلى خطاب البقاء الشخصي. فلا يأتي الحديث عن التقدُّم في سياق الرغبة في السرعة، بل في سياق محاولة بائسة لعدم السقوط خارج مسار السباق واجتناب عدم التأهل والإقصاء من السباق. ولا يأتي الحديث عن «التقدُّم» في سياق الارتقاء بمكانتنا، بل في سياق اجتناب الفشل. فنسمع، على سبيل المثال، أن البرازيل هي «وجهة الشمس الشتوية الوحيدة هذا الشتاء»، ونستنتج من ذلك أن المرء لا بدَّ أن يجتنب في الشتاء التالي الظهورَ في المكان الذي تحتم على أناسٍ لهم تطلعات مشابهة الظهورُ فيه الشتاء الماضي. أو ربما يقرأ المرء في مكان ما أنَّ عليه أن «يترك عباءة البُنْش» (get rid of a poncho) التي كانت موضة شهيرة في العام الماضي؛ لأن الزمن يتقدم، وصار يُقال إن ارتداء هذه العباءة يجعل المرء «يبدو مثل الجمل». أو ربما يُقال إنه قد ولَّى عهد الجاكيت والتيشرت المقلمة التي كانت «موضة إلزامية» و«ملابس لا بدَّ للمرء من ارتدائها ليراها الناس» الموسم الماضي؛



لأن «أي شخص» صار يستعرض نفسه بارتدائها. فالزمن يمر حقاً، وتكمن الحيلة في مواكبته. فإذا أردت أن تنجو من الغرق، فعليك بالاستمرار في ركوب الأمواج؛ وهذا يعني تغيير دولابك، وأثاثك، وورق الجدران، ومظهرك، وعاداتك، ويعني ذلك باختصار: تغيير نفسك ما استطعت.

وما إن تساعد الجهود المتناغمة الكبيرة التي تقوم بها السوق الاستهلاكية على تمكين الثقافة من الخضوع إلى منطق الموضة، يصبح من الضروري ـ حتى يكون المرء على طبيعته ويراه الناس على طبيعته ـ إثباتُ قدرة المرء على أن يصبح شخصاً آخر. فالنموذج الشخصي في البحث عن هوية المرء يصبح نموذج الحرباء في تلوُّنها، أو نموذج بروميثيوس الأسطوري الذي له القدرة الأسطورية على التحوُّل كما يشاء إلى أي هيئة أخرى أو أن يتخذ هيئات عشوائية، لكنها مختلفة ومميزة عن الهيئة الأصلية، وكانت محلَّ إعجاب كبير في عصر النهضة من جانب «بيكو ديلا ميراندولا» Pico della Mirandola. والثقافة الشاملة الراهنة تطالبك بأن تكتسب القدرة على تغيير هويتك (على الأقل في هيئتها العامة) في أغلب الأوقات، وبسرعة وكفاءة تضاهي سرعتك وكفاءتك في تغيير القميص أو الجورب الذي تلبسه. وستساعدك السوق بثمن بسيط، أو بثمن ليس ببسيط جداً، على اكتساب هذه المهارة امتثالاً لتوصية الثقافة.

ومن الواضح أن تحول التركيز من التملُّك إلى نَبْذِ الأشياء وتَرْكِها والتخلصِ منها يناسب تماماً منطق الاقتصاد الاستهلاكي. فالمستمسكون بموضة قديمة من الملابس، وأجهزة الكومبيوتر، والهواتف النقالة، هم بمثابة كارثة على اقتصاد يتمثل اهتمامه الرئيس، وشرط بقائه الضروري، في طرح سريع متسارع للمشتريات في عالم النفايات، فالعمود الفقري لهذا الاقتصاد هو التخلص السريع من النفايات.

والهرب هو أشهر الغايات (وهو أمر إجباري في الواقع). فلم تعد الجيوش تصرُّ على الخدمة العسكرية الإجبارية، بل إنها تنصرف عنها. بيد أن الواجب المشترك للمواطن/المستهلك ـ ذلك الواجب الذي يستوجب التخلي عنه عقوبةَ الإعدام (الاجتماعي) ـ إنما يتمثل في استمرار الإخلاص للموضة والاستمرار في اتباعها. فالهرب من الوجهة الدلالية هو عكس



اليوتوبيا، ولكنه من الوجهة النفسية يتضح أنه بديلها الوحيد المتاح اليوم. إنه تفسيرها الجديد، بل وأحدث تفسير لها، إنه تفسير يتماشى مع متطلبات مجتمع المستهلكين الخاضعين للنزعة الفردية والخصخصة. فلم يعد من الممكن اليوم أن يراود المرء بصورة جادة أملٌ حقيقيٌ في تحويل العالم إلى مكان أجمل للعيش، ولكن ربما يتم إغراء المرء بأن يحمي نفسه (من الموضة، ومن «التقدُّم»)، على الأقل لفترة من الزمن، وبأن يحمي ذلك المكان الخاص الممتع نسبيّاً الذي قد تمكن من نَحْتِهِ لنفسه في ذلك العالم.

إن اهتماماتنا وجهودنا الخاصة تتلخص بالأساس في اجتناب الفشل. فالصراع من أجل البقاء يتطلب انتباهاً تاماً، ويقظة على مدار أربع وعشرين ساعة في اليوم، وعلى مدار سبعة أيام في الأسبوع، والأهم أنه يتطلب حركة دائمة، بأقصى سرعة ممكنة...

وهنا يقول الكاتب البولندي المرموق سلافومير مروتسك الذي له خبرة مباشرة بثقافات عدة: «في الأزمنة القديمة، عندما كنا نشعر بالتعاسة، كنا نلوم الله الذي كان آنذاك مدير العالم، كنا نفترض أنه لا يدير العمل إدارة سليمة، فطردناه من العمل، وعيَّنَّا أنفسنا مُديرين جُدداً»(٢). ولكن سلافومير مروتسك المناهض للكهنوت رأى أن العمل لم يتحسن مع تغيير الإدارة، فعندما تتمركز أحلامنا وآمالنا في حياة أفضل تمركزاً كاملاً حول الأنا، وتُختزل في اللعب بأجسادنا أو أرواحنا، «فليس هنالك من حدود لطموحاتنا وإغواءاتنا بتضخيم تلك الأنا، بل ورفض القبول بأية حدود»... «لقد قيل لي: استحدث نفسك، استحدث حياتك، وتصرف فيها كما يحلو لك، في كل لحظة، من أولها لآخرها؛ ولكن هل أستطيع القيام بتلك المهمة من دون مساعدة، ولا محاولات، ولا اختبارات، ولا أخطاء، ولا تغييرات طفيفة، ولا شكوك؟»(٣). إن الألم الذي كان عادةً ما يحدثه الاختيار المحدود للغاية قد حلَّ محلَّه ألمٌ ليس أقلَّ شدة، ولكن هذا الألم يصدر هذه المرة عن اضطرار إلى الاختيار من دون ثقة بالاختيارات المتخذة، ومن دون ثقة بأن الاختيارات الإضافية ستقرِّب الهدف. وهنا يشبه سلافومير مروتسك العالم

---

(٢) Sławomir Mrożek, *Małe Listy* (Warsaw: Noir sur Blanc, 2000), p. 121.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٣.



الذي نسكنه «بدُكّان صغير يزخر بأثواب تنكرية»، و«تحيط به حشود تبحث عن ذواتها. . . وبوسع المرء أن يغير الثياب بلا نهاية، فما أروع الحرية التي ينعم بها الباحثون عن ذواتهم. . . فلنستمر في البحث عن ذواتنا الحقيقية، فيا لها من متعة رائعة، بشرط ألا نعثر على الذات الحقيقية أبداً؛ فلو بلغناها لانتهت المتعة»[٤].

إنه الحلم بنزع قدرة اللايقين على إشعارنا بالعجز، وتحويل السعادة إلى حالة دائمة آمنة بتغيير متواصل دائم للأنا. . بتغيير أثوابها، وهذا هو التجسد الحقيقي ليوتوبيا اليوم. وهي يوتوبيا تناسب في جوهرها مجتمع «أهل الصيد» (الذي حلَّ محلَّ مجتمع «أهل البستنة» (gardeners) الذين كانوا أبطال عصر الحداثة «الصلبة»، وكذلك محلَّ «الحُراس» في الأزمنة السابقة على الحداثة)، بل إنها يوتوبيا تحظى برضا المجتمع الاستهلاكي؛ إنها نسخة من الحلم القديم بفكرة «المجتمع الفاضل»، ولكنها نسخة تخضع لآليات تحرير السوق والخصخصة والنزعة الفردية، إنها بيئة مضيافة لإنسانية أعضائها، وبيئة تضمن تلك الإنسانية.

الصيد مهمة تدوم طوال الوقت على مسرح الحداثة السائلة، وتستنزف قدراً كبيراً من الاهتمام والطاقة، ولا تدع مجالاً لشيء آخر، وتصرف الانتباه عن لانهائية المهمة، وتؤجل لأجل غير مسمى لحظةَ التدبر التي لا بدَّ في أثنائها من مواجهة استحالة المهمة مواجهة مباشرة. وقد استشرف ذلك بليز باسكال قبل عدة قرون عندما قال إن الناس لا يبحثون إلا عن أشغالٍ عاجلة غالبة تصرفهم عن التفكير الحصري في أنفسهم؛ ولهذا فإنهم يجعلون هدفهم شيئاً جذاباً يمكن أن يسحرهم ويغريهم. الناس يريدون الهروب من الحاجة إلى التفكير في «وضعهم التعيس»، ومن ثمَّ «فإننا نفضل فعل الصيد على الفوز بالغنيمة». . . «فالغنيمة نفسها لن تنقذنا من التفكير في الموت» وأشكال البؤس التي تشتتنا، «ولكن فعل الصيد ينقذنا من كل ذلك»[٥].

الصيد كالمخدر، فما إن يجربه المرء حتى يتحول إلى عادة وضرورة

---

(٤) المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٥) الاقتباسات من:

Blaise Pascal, *Pensées*, translated with an introduction by A. J. Krailsheimner (London: Penguin, 1966), p. 68.



وهوسٍ؛ فاصطياد الغنيمة يُعتبر نهاية مخيبة للآمال، إنه يزيد من جاذبية جولة أخرى من الصيد، ما دامت الآمال المصاحبة لفعل الصيد هي أمتع ما في الأمر، (والشيء الوحيد الممتع؟) وهكذا، فإن اصطياد الغنيمة ينذر بنهاية الإثارة ـ تعزيز الآمال؛ فالطريقة الوحيدة لتخفيف الإحباط هي التخطيط الفوري لمغامرة الصيد التالية والشروع فيها.

فهل هذه هي نهاية اليوتوبيا؟ نعم إنها نهاية اليوتوبيا إذا كنَّا نتحدث عن الفكر اليوتوبي الحداثي المبكر الذي كان يستمد إلهامَه من الرغبة في السكون من الفوضى التعجيزية الباعثة على الخوف ـ ذلك الحلم بالوصول إلى نهاية سباق الحواجز، ونهاية العوائق العصيبة، وحلم بفردوس النعيم الذي يقع على الجانب الآخر من خطِّ النهاية، حيث يتوقف الزمن، وينتهي التاريخ. ولكن لا وجود لتلك النقطة في حياة أهل الصيد، وما من لحظة يستطيع فيها المرء أن يقول إنَّ المهمة قد اكتملت وانتهت القضية وتحققت الرسالة، تلك اللحظة التي يصبح فيها التوقع الوحيد هو الراحة والتمتع المطلق بالغنائم المتراكمة.

ففي مجتمع أهل الصيد، ليست إمكانية نهاية الصيد جذابة، بل مخيفة، فهي لحظة فشلٍ شخصي، وتواصل الأبواق إعلان النفير للبدء في مغامرات جديدة، وتنبح كلاب الصيد، ويوقظ ذلك الأحلام الجميلة لمغامرات الصيد السابقة، وسيظل أناس آخرون يذهبون للصيد، ولن تنتهي الإثارة ولا الابتهاج الصاخب... وسأكون أنا الوحيد الذي يجري استبعاده، وإقصاؤه، ونَبْذُه، وحرمانه من الابتهاج الذي ينعم به غيري؛ سأكون متفرِّجاً سلبيّاً على الجانب الآخر من السور، يشاهد الحفل، لكنه ممنوع من الانضمام إلى المحتفلين. إنها يوتوبيا عجيبة حقاً، فقد استمدت اليوتوبيات الأصلية قواها الجاذبة من وعدها بنهاية للكدح في نهاية الطريق، وأمَّا يوتوبيا أهل الصيد فهي حلم لا ينتهي فيه الكدح ولا ينتهي فيه الطريق أبداً. فليست نهاية الرحلة هي التي توقد الجهد، بل انعدام نهايتها.

إنها يوتوبيا غريبة وعجيبة، لكنها يوتوبيا. وهي تَعِد بجائزة بعيدة المنال، وعدت بها اليوتوبيات الأخرى، إنها تَعِد بحلٍّ نهائي وجَذْري للمشكلات البشرية في الماضي والحاضر والمستقبل، وبعلاجٍ نهائي وجَذْري



لأحزان الوضع الإنساني وأوجاعه؛ إنها يوتوبيا عجيبة؛ إذ نقلت أرض الحلول والعلاجات من «هنالك وبَعد حين» إلى «هنا والآن». فأهل الصيد لا يعيشون من أجل تحقيق اليوتوبيا، بل تُعرض عليهم فرصة العيش داخل اليوتوبيا. لقد كانت اليوتوبيا من منظور أهل البستنة هي نهاية الطريق، وأمَّا أهل الصيد فوجدوا أنها الطريق نفسه.

تصور أهل البستنة نهاية الطريق على أنها تحقق اليوتوبيا وانتصارها النهائي، وأمَّا أهل الصيد فوجدوا أن نهاية الطريق لا يمكن أن تكون إلا هزيمة نهائية مخزية لليوتوبيا، ويظهر الامتهان والذل إلى جانب أشكال العذاب القائم، وتتحول هذه النكسة إلى هزيمة شخصية. وما دام أهل الصيد الآخرون لم يكفوا عن الصيد، فإن الاستبعاد من الصيد المتواصل سيكون بمثابة الخزي وعار الرفض، وربما العار الناجم عن فضح عدم الكفاية الشخصية.

إنها يوتوبيا يُؤتى بها من «بعيدٍ» ضبابيٍّ إلى «الهُنا والآن» الملموس، إنها يوتوبيا معيشة لا يُعاش من أجلها، ومن ثَمَّ فهي يوتوبيا محصنة ضد كافة الاختبارات في المستقبل، وهي ـ في واقع الأمر ـ خالدة، ولكنها اكتسبت خلودها على حساب هشاشة وضعف كل من خضع لسحرها وإغوائها. وهذا هو تقريباً أساس ظاهرة الموضة، وربما يسري كل ما قلناه هنا على الموضة، ولا يقتصر على الحياة الحديثة السائلة واليوتوبيا الخاصة بها.

إن يوتوبيا الحداثة السائلة، يوتوبيا أهل الصيد، يوتوبيا الحياة المتمركزة حول الموضة المراوغة دوماً ـ على العكس من يوتوبيات الماضي، لا تمنح معنًى للحياة، سواء أكان أصيلاً أم زائفاً؛ إنها تساعد فقط على نفي الأسئلة المتعلقة بمعنى الحياة من العقول، لقد حوّلت رحلة الحياة إلى سلسلة لانهائية من الهموم المتمركزة حول الذات، بحيث يُعاش كل حدثٍ منفصل على أنه استهلال لما يليه، فلا تدع مجالاً لتأمل الاتجاه وتدبّر معنى الحياة، وعندما يحدث ذلك في نهاية المطاف، في لحظة السقوط من الحياة الصائدة، أو الحرمان منها، عادة ما يفوت الأوان حتى يتمكن التدبر من إحداث أثر في الطريقة التي تتشكل بها الحياة، حياة المرء الخاصة وحياة الآخرين، ويفوت أوان الاعتراض على شكلها القائم والنقاش الحقيقي لمعناها.



إن دراسة الموضة، ومشكلات الهوية، أو تحولات اليوتوبيا ـ هي بعض «حبات الرمال» التي حاول وليام بليك أن يرى فيها العالم، باعتبارها طريقة «تمسك بها اللانهائية في راحة يدك»، وتحكم قبضتك عليها. وصورة العالم التي يرجى التقاطها في حبات الرمال المعدودة هي العالم الذي نسكنه معاً جميعاً، نحن أبناء العصر الحديث السائل. وتلك اللانهائية التي نمسك بها في أثناء تأملاتنا هي عالم حياتنا، عالم تجاربنا، عالم نعايشه نحن، عالم تشكله طريقة حياتنا فيه وطريقة فنانين آخرين، بمرسومٍ تاريخي أصدرته الثقافة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثالث

الثقافة: من بناء الأمة إلى العولمة

معالم المشهد الثقافي التي سرعان ما «ذابت في ظلام الغسق» هي المعالم التي جرى ملاحظتها ووصفها عبر منشورٍ زجاجي يمثل «النظام الذي يحافظ على توازنه بنفسه»، ذلك النظام الذي تطلع إليه الباحثون والمدَّاحون المخضرمون للأمم/الدول التي شهدتها الحداثة في مرحلة «الصلابة»، وابتهجوا له، واحتفوا به قبل الأوان وبانتظام، واحتفلوا به. وقد تحدثنا عن الأدوات الجيدة في حفظ الاستقرار والتوازن، تلك الأدوات التي تجعل الخروج عن نموذج النظام المختار أمراً صعباً أو ربما مُحالاً، تلك الأدوات التي تستعيد عاداتها المنقطعة. ولمَّا كانت تلك الأدوات جوهريةً لبقاء النظم المنيعة التي تدوم طويلاً، فإن الرغبة في تعريف جميع عناصر المجتمع أو جوانبه والحكم عليها من حيث سماتها المحققة للتوازن وآثارها كانت النزعة الطبيعية لتلك المجتمعات التي تقرن نفسها بتلك النظم أو تتطلع إليها.

كانت الأمم/الدول ترعى تلك التطلعات والآمال، وبدا أنَّ تفضيل السمات المحققة للتوازن منطقيٌّ جداً، بل ومحتومٌ، وبدا من الواضح قطعاً قبول آثارها المحافظة على الاستقرار في النظام باعتبارها معيار «المقدرة الوظيفية» للظاهرة المحدثة لها، بمعنى نفعها وتفضيلها. ولكن منذ اللحظة التي بدأت تتعرض فيها الأمم/الدول إلى الإكراه على التخلي عن تلك التطلعات والآمال، وجرى تشجيعها على ذلك، وبدأت تميل إلى ذلك التخلي، أصبحت أسس هذه الممارسات هشة. إن مقياس «المقدرة الوظيفية» للمؤسسات والتي يُعتمد على أثرها المحافظ على الاستقرار في النظم لم يعد قاطعاً تماماً ولا صحيحاً بالكامل.



وعندما كانت التطلعات إلى توالدٍ ذاتي رتيب للمنظومة مستمرةً في البقاء، فإن رؤية الثقافة المحققة للتوازن بقيت محصنة من النقد. ولكن التطلعات بدأت تضعف وتدريجيّاً تحت ضغط من العولمة، فكان لا بدَّ من التخلي عنها تماماً، على التراخي في البداية، ولكن سرعان ما جرى التخلي عنها من دون إيراد شكوك كبيرة، بل وجرى التخلي عنها طواعيةً. وأحد الآثار الجانبية لفقدان التطلعات تمثَّل في الظهور التدريجي لما يعتري حدود المنظومة من وهن وغياب للتميز، وسقوط الأساطير، وفي النهاية زوال وَهْمِ السيادة القُطرية، وأيضاً زوال التأييد للأمة/الدولة وفق قوة منظومتها التي تستمد كفايتها وبقاءها واستمراريتها وتوازنها من داخلها.

وقد تناولت الأدبيات السياسية والسوسيولوجية بالتحليل الكامل والوصف الدقيق العواقبَ الوخيمة الناجمة عن العولمة (لا سيما الفصل المتبادل للسلطة والسياسة، وتخلي الدولة التي جرى إضعافها عن وظائفها التقليدية وتحريرها من الإشراف السياسي). ونتناول هنا جانباً واحداً من جوانب العولمة، وهو جانب قلما تجري مناقشته في سياق النموذج المتغير للبحث والنظرية الثقافية؛ ألا وهو الطابع المتغير للهجرة العالمية.

الهجرة الجماعية، أو هجرة الناس (في مقابل هجرة الشعوب كما كانت الحال في تلك العصور الوسطى الباكرة)، ظلت جزءاً مهماً من الحداثة والتحديث ومن طريقة حياتها باستمرار ومنذ البداية، ولا غرابة في ذلك، لا سيما أن تأسيس النظام والنمو الاقتصادي ـ وهما مكونان مهمان من مكونات التحديث ـ قد ساعدا على ظهور جماعات متزايدة من الناس كانت تعدُّ فائضاً بشريّاً في أوطانها، كانت النفايات الناجمة عن تأسيس النظام والنمو الاقتصاديين. وهناك ثلاث موجات يتألف منها تاريخ الهجرة الحديثة:

فأمَّا **الموجة الأولى** فهي هجرة ما يقرب من ٦٠ مليون نسمة من أوروبا، وهي التي كانت «المنطقة التحديثية» الوحيدة في الكوكب آنذاك، بمعنى أنها كانت المنطقة الوحيدة ذات الانفجار السكاني. وكانت هذه الهجرة تستهدف «الأراضي الفارغة»، أي الأراضي التي كان يمكن لأوروبا القوية ذات الكثافة السكانية العالية أن تتجاهل سكانها الأصليين، أو تعتبرهم



غير موجودين، أو غير مهمين للخطط والحسابات المستقبلية. وأمَّا مَنْ يتبقى من السكان الأصليين بعد عمليات القتل الجماعي، والأوبئة الجماعية، فيصبحون من منظور الوافدين الجدد حالةً أخرى تتطلب «الفلاحة/التثقيف»، حالة تستدعي التعامل بالطريقة التي جربتها نخبهم الثقافية في البلدان الأوروبية وجرى الارتقاء بها الآن إلى مرتبة «رسالة الرجل الأبيض».

وأمَّا **الموجة الثانية** فحوّلت اتجاه الهجرة الإمبريالية الأصلية ١٨٠ درجة. فمع سقوط الإمبراطوريات الاستعمارية، نجد أن بعض السكان الأصليين الذين كانوا على قدرٍ متفاوت من التعليم والتبحر الثقافي قد اتّبعوا الاستعماريين العائدين إلى أوطانهم، واستقروا في مدن يجري تكييفهم فيها مع رؤية العالم الوحيدة والنموذج الاستراتيجي الوحيد المتاح آنذاك، نموذج الإدماج، الذي جرى استحداثه في المرحلة الباكرة من بناء الأمة، كطريقة للتعامل مع الأقليات العرقية، سواء أكانت لغوية أو ثقافية. وفي سبيل إدماجهم الذي كان الهدف منه توحيد الأمة التي تتشكل تحت رعاية دولة حديثة، تحوّل الوافدون الجدد إلى «أقليات» (وإن كان ذلك بإيمان متضائل، وحماسة متضائلة، وفرص نجاحٍ متضائلة)، وتحولوا إلى رعايا الحروب الثقافية المقدسة والرسالات التبشيرية الرعوية. وهذه المرحلة الثانية في تاريخ الهجرة الحديثة لم تنتهِ بعدُ. وبسبب جمود الحركة أكثر من أي فهم للموقف الجديد، فإن أصداءها ما زالت تتردد من آنٍ لآخر في الإعلانات العامة للنيّات من جانب الساسة (مع أنه يجري تجاهلها باعتبارها مطالبَ لفكرة «التعليم المدني» أو «الاندماج»، وذلك اتساقاً مع روح اللياقة السياسية).

وأمَّا **الموجة الثالثة** من الهجرة الحديثة فهي الآن في أَوْج تدفقها وقوتها المتزايدة رغم كل المحاولات الدؤوبة لصدها، وهي تمثّل بدايةَ عَصْرِ الشتات، إنها أرخبيل المستوطنات العرقية والدينية واللغوية، ولا تعتد بالمسارات التي حددتها ومهدتها الحقبة الكولونيالية/الإمبريالية، بل سارت بمنطق إعادة التوزيع العولمي لمصادر العيش وفرص البقاء الخاصة باستاد العولمة. وينتشر الشتات في أنحاء عدة من أراضٍ كانت سيادية، فلا يعتد بالادعاءات الوطنية بأسبقية الحاجات والمطالب والحقوق المحلية، ويتخبط في فخاخ الجنسية المزدوجة (أو الجنسية المتعددة)، بل والولاء المزدوج (أو



الولاء المتعدد). وهكذا تختلف هجرة اليوم عن مراحلها السابقة في إنصاف كل مساراتها الممكنة الكثيرة، وفي عدم إمكانية وصف أي دولة اليوم بأنها مكان خالص للهجرة إليه أو الهجرة منه. فلم يعد ميراث الماضي الإمبريالي/الكولونيالي يحقق سلفاً، ولا بصورة قاطعة، مساراتِ الهجرة، ومن ثمَّ فهي تتشكل ويُعاد تشكيلها لهذا الغرض.

وتثير المرحلة الراهنة من الهجرة علامةَ استفهامٍ حول الرابطة المتينة الأولية بين الهوية والقومية، بين الفرد ومكانه في موطن السكن، بين الجيرة المكانية والهوية الثقافية، أي بين القرب المادي والقرب الثقافي. وقد كان جوناثان روثرفورد مراقباً ثاقباً يتمتع برؤية واضحة للحدود المرنة الخاصة بالمجتمع البشري، وهو يرى أن سكان شارع لندن الذي يعيش فيه ينتمون إلى جيرة من جماعات تختلف كثيراً الواحدة منهم عن الأخرى في الثقافة واللغة والعادات، فهم من التجمعات الصغيرة المكدسة معاً داخل حدود بضعة شوارع متجاورة، إلى مواقع أمامية لشبكات منتشرة ونائية، وأحياناً شاسعة حقاً. إنها جيرة الحدود الإسفنجية المسامية المتعرجة التي يصعب فيها الجزم بأن هذا من أهل البلد الأصليين، وذاك غريب، وبأن هذا من أهل الجيرة، وذاك دخيل عليها. ويتساءل جوناثان روثرفورد: إلى أي شيء ننتمي عندما نعيش في جيرة مثل تلك الجيرة؟ ويترك جوناثان روثرفورد هذا السؤال بلا إجابة. ما هذا الشيء الذي نسميه وطناً؟ وإذا ما نظرنا إلى الوراء وتذكرنا الأسباب التي أتت بنا إلى هنا، فأيّ من القصص التي رُويت لنا وسمعناها تُشعرنا بأعظم ارتباط[١]؟

إن حياة كثير من الأوروبيين، وربما غالبيتنا نحن الأوروبيين، نعيشها اليوم في حالات من الشتات (وما أبعد مساراتها وما أكثر اتجاهاتها!)، أو بين حالات من الشتات (وما أبعد مساراتها وما أكثر اتجاهاتها!). ولأول مرة يصبح فن التعايش مع الاختلاف مشكلةً يومية. وهذه المشكلة ما كان لها أن تظهر إلا عندما بَطُل النظر إلى الاختلافات بين الناس على أنها مجرد منغصات عابرة. وعلى العكس مما كان عليه الوضع في الماضي، يبدو أن واقع العيش في قرب من الغرباء هو سِمةٌ دائمة؛ ولذلك فهو يحتم ابتكار أو

---

(١) Jonathan Rutherford, *After Identity* (London: Laurence and Wishart, 2007), pp. 59-60.



اكتساب المهارات في التعايش اليومي مع طرق حياة مختلفة عن طرقنا، والأهم أنه تعايشٌ سيبرهن أنه مقبول، بل ومفيد للجميع، ليس فقط بالرغم من الاختلافات التي تفرقنا، بل أيضاً بسببها. وليست فكرة «حقوق الإنسان» التي يجري الترويج لها هذه الأيام لتحل محلَّ فكر الحقوق القومية القُطرية (لا سيما الحقوق التي تحدها الحدود القُطرية)، ليست هذه الفكرة سوى الحق في الاختلاف، في المقام الأول والأخير.

إن التفسير الجديد لفكرة حقوق الإنسان الأساسية يضع الأسس اللازمة للتسامح المتبادل، ولكنه لا يتجاوز بتاتاً ذلك إلى وضع أسس التضامن المتبادل. ويحطّم هذا التفسير الجديد تراتبية الثقافات الموروثة من الماضي، ويمزّق نموذج الإدماج باعتباره تطوراً ثقافيّاً تقدُّميّاً بطبيعته يتجه بعنادٍ نحو هدفٍ نموذجي محدد من قبل. ومن الناحية القيمية، لم تعد العلاقات الثقافية رأسية بل أفقية، فليس لأية ثقافة أن تطلب التبعية ولا الامتهان ولا الإذعان من جانب أية ثقافة أخرى استناداً إلى تفوقها المفترض أو «تقدُّميتها المفترضة». إن طرق الحياة اليوم تندفع في اتجاهات متنوعة ليست منسقة بالضرورة، إنها تتلاقى وتنفصل، وتقترب وتبتعد، وتتجاذب وتتنافر، وتتصارع وتتبادل الخبرات أو الخدمات، وهي تفعل كل ذلك وهي عائمة في تعليق الثقافات التي تتمتع جميعها بثقلٍ نوعي مشابه أو مماثلٍ تماماً، أو كما قال جورج زيمل. فالتراتبيات التي كان يُفترض أنها قاطعة والمسارات التي كانت أحادية الاتجاه يحل محلها اليوم حججٌ وجدالاتٌ للسماح بالاختلاف، وهذه صدامات ومعارك يصعب التنبؤ بنتائجها ولا يمكن الاعتماد على حسمها.

وإذا ما سرنا على نهج أرشميدس الذي وعد بقلب العالم رأساً على عقب في حالة وجود ركيزةٍ أو نقطة مرجعية ملائمة، يمكننا القول بأنه ربما كان في مقدورنا التنبؤ الصحيح بمَنْ سيدمج مَنْ، ومَنْ سيختفي تميُّزه وتفرُّده، ومن سيتحقق تميُّزه وتفرُّده، بل ويسيطر على المشهد، لو كان لدينا تراتبية واضحة وقاطعة للثقافات. ولكن ليس لدينا تلك التراتبية، ولا يبدو في الأفق أنه سيكون لدينا تلك التراتبية.

يتسم نطاق الانتقال السكاني العالمي اليوم بأنه نطاق شاسع ومتزايد



باستمرار. وتبذل الحكومات قصارى جهدها لنيل رضا الناخبين عن طريق الحدِّ من قدرة المهاجرين على الحصول على حقوقهم في اللجوء، أو بوجه عام حقوق المأوى والإعانة في وقت الشدة. وبالرغم من جهودها تتضاءل فرص النهاية القريبة للحالة الراهنة من «الهجرة الكبرى للشعوب»، والساسةُ والمحامون الذين تستأجرهم الحكومات يفعلون ما بوسعهم لرسم خَطٍّ بين المرور الحر لرأس المال والعملة والاستثمار ورجال الأعمال المرحب بهم، والمهاجرين الباحثين عن وظائف الذين لا يخفون حقدهم عليهم، وفي ذلك يتنافسون بنجاحٍ مع الناخبين، ولكن ليس من السهل رَسْمُ هذا الخط، بل ومن الأصعب تحصينه بحيث يكون منيعاً وغير قابل للاختراق. إن لهفة المستهلكين وحماسة المستثمرين سرعان ما تخفت ما إن يتبيَّن أن حرية دورة رأس المال التجاري لا تتناسب مع حرية القوى العاملة (وكذلك أيضاً الطلب المتوقع على البضائع) بأن تسير إلى حيث ينتظرها العمل والإمكانات الاستهلاكية.

لا شك أن «قوى السوق» التي تنعم بحرية الحركة تسهم إسهاماً كبيراً في الحراك المتزايد للمهاجرين «الاقتصاديين»... وتوضح الدراسة التي قامت بها عالمة الاجتماع ساسكيا ساسن أن أفعال القوى غير المحلية، وكذلك قوى الحكومات المحلية، بصرف النظر عما قد يقوله متحدثوها الرسميون، إنما تعمل بوجه عام على تكثيف الهجرة لا على خفضها[٢]. وبعد تدمير التجارة المحلية التقليدية، فإن المحرومين من الدخْلِ أو المحرومين من أي أملٍ في استعادته يصبحون فريسة سهلة للمنظمات الإجرامية شبه الرسمية المتخصصة في «التجارة النشطة» live trade. وفي التسعينيات من القرن العشرين، بلغت مكاسب المنظمات الإجرامية من الهجرة غير الشرعية ٣,٥ مليار دولار سنويّاً، كما أن الدعم الضمني من الحكومات المتغاضية عن ذلك لم يكن غريباً. على سبيل المثال، عندما أراد الفليبينيون إحداث توازن بين ميزانية الدولة وسدّ جزء من الدَيْنِ الحكومي من الصادرات المربحة للفائض البشري، استنّت (passed laws) الولايات المتحدة واليابان قوانينَ تسمح باستيراد العمالة الأجنبية (فهم أناس يطلبون أقل مما

---

(٢) Saskia Sassen, "The Excesses of Globalization and Feminization of Survival," *Parallax*, vol. 7, no. 1 (January 2001), pp. 100-101.



يطلبه سكان البلد) ليعملوا في وظائف تعاني ندرة خطيرة من العمال المحليين المستعدين للقبول بفئات الرواتب المقترحة وتقديم عملهم لقاء أجرٍ زهيد.

والمحصلة النهائية لتلك الضغوط هي النمو العالمي للشتات العرقي. فالناس بوجه عام أقل تقلباً من الدورات الاقتصادية للنمو والأزمة، وكل دورة تالية تخلّف وراءها مستوطنات من المهاجرين الذين يحاولون التكيُّف في البلد الذي جيء بهم إليه. وحتى إذا أرادت الحشود الوافدة أن تتبع الازدهار الاقتصادي والتقدُّم للأمام، ستتضح صلابة التعقيدات نفسها التي وضعها قانون الهجرة الذي أتى بهم إلى البلد بلا أية مشكلات. فليس هنالك من اختيار في الواقع العملي للمهاجرين إلا القبول بالقَدَر الذي يصيب كل «أقلية عرقية» في البلد الذي قد أتت إليه. وأمّا أهل البلد، فليس أمامهم خيار سوى الاستعداد لعمر طويل يقضونه وهم محاطون بأهل الشتات. ومن المتوقع من المهاجرين ومن أهل البلد أن يجدوا طرقاً للتكيف مع واقعهم بدون استخدام وسائل الإكراه التي لم يعد للأطراف المختلفة سلطان عليها.

وفي نهاية دراسة عميقة عن إحدى حالات الشتات في بريطانيا العظمى، يقول جيوف دِنش:

كثير من الناس في بريطانيا يعتبرون الأقليات العرقية جماعاتٍ دخيلة تختلف مصائرها وولاءاتها اختلافاً بديهيّاً عن مصائر الشعب البريطاني وولاءاته، كما أن مكانتهم التابعة والدونية في بريطانيا هي أمرٌ مفروغ منه. ومتى يظهر تعارض للمصالح، فإنه من البديهي أن يكون التوجه العام ضدهم(٣).

لا تقتصر هذه التعميمات على بريطانيا العظمى وحدها، ولا على «أقلية عرقية» بعينها (جماعة المالتيس التي كانت الموضوع الرئيس في دراسة جيوف دنش). فثمة نزعات مشابهة يتم ملاحظتها في كل بلد قد ظهرت فيه مثل تلك الحالات من الشتات، أي في كافة أرجاء الكوكب. والقرب الشديد للتجمعات والتكتلات «الأجنبية من الناحية العرقية» يطلق العنان

(٣) Geoff Dench, *Maltese in London: A Case Study in the Erosion of Ethnic Consciousness* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 158-159.



للأمزجة القَبَلية في السكان المحليين، والهدف من الاستراتيجيات التي أوعزت بها هذه الأمزجة هو العزل الإجباري على شاكلة الجيتو «للعناصر الأجنبية»؛ مما يُعظم في المقابل الرغبات الدفاعية للسكان الوافدين، وميلهم إلى العزلة والانغلاق على الذات داخل دوائرهم الخاصة. وهذا الشعور المتبادل من الضغوط والرغبات يتسم بجميع سمات «السلسلة الانشطارية» التي وصفها جريجوري باتسيون، والمعروفة بأنها تستمد قوتها الدافعة من داخلها، وأنها تكثف نفسها بنفسها، ومن الصعب دوماً إيقافها، ناهيك عن قطعها. فالنزعات نحو الانفصال وضرب السياج تظهر في الجانبين، وتزيد من الحِجاج والحماسة.

ومهما بلغت درجة نقد هذه الحالة من جهات ليبرالية مؤثرة عدة، فلا يبدو أن صانعي السياسات يهتمون اهتماماً حقيقيّاً بإنهاء المواقف المستعصية التي تمثلها الضغوط الانعزالية التحريضية المتبادلة، ناهيك عن اهتمام حقيقي بالعمل الجاد على الحدِّ من أسبابها. ومن جهة أخرى، تتآمر كثير منَّ القوى المتزمتة لبناء متاريس من الجانبين، بل وتتعاون سراً وأحياناً بلا ذكاء وبصورة لاإرادية في بنائها وفي نشر القوات المسلحة.

بدايةً، هناك مبدأ قديم تم اختباره، وهو مبدأ «فرِّق تَسُدْ»، وقد توصلت سلطات كل العصور إلى هذا المبدأ بمجرد أن شعرت بالتهديد من تراكم مظلوميات وضغائن وأحقاد متنوعة ومتفرقة. فلو كان من الممكن الحيلولة دون تدفق الشكوك واحتجاجات المظلومين في تيار واحد، ولو كان من الممكن التأكد من أن كل فئة من المظلومين ستتعامل مع القمع الخاص الفريد الذي تتعرض له، كُلٌّ على حِدة، ومن دون عون ولا سند من غيرها، والارتياب في غيرها من البائسين الذين يفعلون الشيء نفسه؛ حينئذٍ قد يكون من الممكن توجيه تدفق المشاعر نحو منافذ مختلفة، وتفتيت طاقة الاحتجاج، وبعثرتها، وإهلاكها في صراعات بين القبائل وبين الجماعات. وقد يستطيع حماة القانون أن يرتدوا عباءة الوسطاء غير المتحيزين، وأن يلعبوا دور المدافعين عن توافق مصالح الجماعات، ودور المبشرين بالتعايش السلمي، والمناضلين من أجل نهاية للعداوات والحروب المدمرة للجميع، وفي الوقت نفسه يتم التغاضي والمرور في صمت على دورهم الأصلي في إحداث البلبلة التي أفضت إلى حتمية ظهور العداوات. ويقدم ريتشارد رورتي



«وصفاً كثيفاً» (بالمعنى الذي حدده كليفورد جيرتز) للتطبيقات المعاصرة لتلك الاستراتيجية العتيقة قائلاً:

الهدف هو الإبقاء على عقول العامة في مكان آخر، وإلهاء نسبة لا تقل عن ٧٥ بالمئة من الأمريكان، ونسبة لا تقل عن ٩٥ بالمئة من سكان العالم، وإشغالهم بالعداوات العرقية والدينية، وبنقاشات حول الأعراف الجنسية. فإذا كان من الممكن تشتيت العامة عن يأسهم عبر شبه أحداث تصنعها وسائل الإعلام، بما في ذلك الحروب الدموية العابرة، فإن الأثرياء لن يخشوا شيئاً يُذكر(٤).

عندما يتقاتل الفقراء مع الفقراء، فسيجد الأغنياء أسباباً منطقية للابتهاج. فلا يقتصر الأمر على أن خطر مقاومتهم للمسؤولين عن معاناتهم سيتم اجتنابه إلى ما لا نهاية، كما كانت الحال في الماضي متى تم التنفيذ الماهر والناجح لمبدأ «فرِّق تَسُدْ». واليوم هناك أسباب جديدة للابتهاج، وهي أسباب خاصة بعصرنا، وتخضع للطابع الجديد الذي يتسم به مشهد القوة العولمية. فالقوى العولمية اليوم تستخدم استراتيجية التباعد وعدم الارتباط، وذلك بفضل السرعة التي تمكنهما من الحركة والتملص، والتسلل بلا جهد وبلا إنذار، من قبضة السلطات المحلية، ويهربون بسهولة من أعقد الشبكات، ويتركون للقبائل المتحاربة من أهل البلد المهمة الكريهة المتمثلة في السعي الشاق من أجل الوصول إلى هدنة، ومداواة الجراح، وتنقية الأنقاض والحُطام.

إن سهولة حركة النخبة في «فضاء التدفقات» الكوكبية (وهذا هو وصف مانويل كاستلز للعالم الذي نُقشت فيه حياة النخبة العولمية) تعتمد إلى حد كبير على عجز «أهل البلد» (المقيدين في «فضاء المحليات») أو عدم الاستعداد للعمل المتضامن. وكلما تنافرت علاقاتهم، وكلما تفرقوا، زادت أعداد فصائلهم المتحاربة وصغرت أحجامها، وزادت الحماسة التي يستثمرونها في قتال خصومهم الضعفاء أمثالهم من الجيرة، وتضاءلت إمكانية توحدهم، وتضاءلت احتمالية توحدهم لمنع خطر الانتقام، بل سيحدث هروبٌ جديد لرأس المال، وتسريحٌ للعمال، وتدميرٌ للأرزاق.

---

(٤) Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in 20th Century America* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1998), p. 88.



على النقيض من الرأي الشائع، لا يرجع غياب الكيانات السياسية القادرة على مضاهاة قدرة القوى الاقتصادية العالمية إلى تطورها المتأخر وحسب، ولا يرجع إلى عدم تمتع المؤسسات السياسية القائمة بالوقت الكافي اللازم لتحقيق الوحدة والانضمام إلى نظام عالمي ديمقراطي جديد للقيود والموازنات، بل يبدو أن تفتيت الأرضية العامة، وشحنها بصراعات بين الجماعات، هو البنية التحتية السياسية نفسها التي تطلبها تراتبية القوى العولمية من أجل ممارسة استراتيجية عدم الارتباط، كما يبدو أن القوى العولمية الواقعة في أعلى هذه التراتبية في «فضاء التدفقات»، ستبذر ـ في العلن أو في السرِّ، بمثابرة وعناية، كلما سنحت لها الفرصة ـ بذورَ الفُرقة وستنشرها في أزمنة متباينة. فمديرو النظام العولمي يحتاجون إلى فيضٍ لا ينضب من الاضطراب المحلي حتى ينعموا براحة البال.

في الاقتباس الذي اقتبسته من ريتشارد رورتي لم أذكر إشارته إلى الجدل حول «الأعراف الجنسية» باعتبارها أحد العوامل الأخرى، جنباً إلى جنب العداوات العرقية والدينية، المسؤولة عن «اطمئنان الأثرياء». وكانت هذه إشارة إلى «اليسار الثقافي»، فمع كل مزاياه في مقاومة العداوة السادية تجاه انتهاك القوالب الثقافية السائدة في المجتمع الأمريكي، فإنه ـ كما يرى ريتشارد رورتي ـ مُذنِبٌ؛ لأنه حذف من قائمة الاهتمامات العامة الأهتمامَ بالفقر المادي، وهو أصل الظلم. وتتمثل خطيئة اليسار الثقافي في مساواته للعائق المادي بالإظهار المتبادل للانحرافات التي تبديها الفصائل المختلفة من الأقليات المظلومة وميلها إلى رؤية اختلافات أسلوب الحياة باعتباره مثالاً على ذلك. وينتقد ريتشارد رورتي اليسار الثقافي الأمريكي لمعاملته جميع جوانب اللامساواة كما لو أنها قضية اختلافٍ ثقافي، وكما لو أنها أعراض وعواقب للاختلافات في اختيارات الإنسان، وهي اختيارات تحميها حقوق الإنسان والأمر الأخلاقي بالتسامح، كما ينتقدهم لقبول كل اختلاف باعتباره جديراً بالثناء والحماية بفضل اختلافه عن غيره، كما انتقد أنصار اليسار الثقافي لقولهم بأن كل نقاش لمزايا الاختلاف، مهما كان نقاشاً جاداً وأميناً ومحترماً، لا بدَّ من اجتنابه، بل ومنعه، إذا كان الهدف هو توفيق الاختلافات القائمة بصورة كافية مع معايير الحياة اليومية بحيث يجري رفعها إلى مستوى أعلى (وأفضل بالطبع).



وقد أطلق جوناثان فريدمان على المفكرين الذين يبدون رؤى مشابهة لتلك الرؤى التي انتقدها ريتشارد رورتي عبارة «حداثيون من دون حداثة»، وذلك في إشارة إلى التزام المتحمسين المخلصين للتقليد الحديث المهيب بتجاوز حدود الواقع القائم وإعادة تشكيله، مع عدم الالتزام بمبادئ الحداثة، أي من دون هدف يمكن (أو ينبغي) أن يؤدي إليه ذلك التجاوز أو إعادة التشكيل، والقضاء مقدماً على أي اعتبار لطبيعته. واقع الأمر أن فلسفة «التعددية الثقافية» المنتشرة بين «الحداثيين من دون حداثة» تفنّد قيمتها المعلنة نظريّاً قيمة تعايشٍ متناغم بين الثقافات (تعايش البهجة والسرور؟). وتؤيد هذه الفلسفة بوعي أو من دون وعي، وبقَصْدٍ أو من دون قَصْدٍ، نزعات انفصالية وعدائية، مما يزيد من صعوبة أية محاولة جادة لإقامة حوار متعدد الثقافات، وهو النشاط الوحيد الذي يمكنه خفض سرعة الهشاشة المزمنة الحالية للقوى المطلوب منها تحقيق التغيير الاجتماعي أو القضاء على تلك الهشاشة تماماً.

ولا غرابة في الانتشار الواسع للاتجاهات التي ينتقدها ريتشارد رورتي أو جوناثان فريدمان. فانتشار تلك الآراء كان متوقعاً على ضوء ميل النخبة المثقفة المعاصرة إلى رفضها القيام بدورها التعليمي والقيادي الذي عُهد إليها وتوقعته في عصر بناء الأمم، لصالح دورٍ آخر يحاكي قطاع الأعمال في النخبة العولمية في استراتيجية الانفصال والانعزال وفك الارتباط. فالغالبية العظمى من المثقفين اليوم يتطلعون إلى «مساحة أكبر» لنفسها. والمشاركة في الاهتمام بأمر «الغير» في مقابل الاستسلام غير المبالي لوجودهم ستقلّص هذه المساحة بدلاً من توسيعها، فهي تعني التزاماً بواجبات مزعجة ومجهدة، والحدَّ من حرية الحركة، وتعريض المصالح الخاصة لتقلبات القدر، وبذلك فهي خطوة متهورة وغير مرغوبة تماماً لكل المهتمين بأمر الغير.

تظهر اللامبالاة الجديدة بالاختلاف على المستوى النظري باعتبارها قبولاً لنظرية «التعددية الثقافية»، والممارسة السياسية التي تشكلها هذه النظرية وتؤيدها يتم تعريفها بمصطلح «التعددية الثقافية». وهي تعود إلى مبدأ التسامح الليبرالي ودعم حقوق الجماعات في الاستقلال، وحقوقها في القبول العام لهَوياتها المختارة (أو الموروثة). ولكنها تمثل في الواقع قوة محافظة اجتماعيّاً، ويتمثل إنجازها في تحويل اللامساواة الاجتماعية



(والراجح أنها ظاهرة لن تلقى قبولاً عاماً) إلى مظهر «التنوع الثقافي»، أي ظاهرة جديرة بالاحترام العالمي والعناية الدقيقة. وعبر هذا الإجراء اللغوي، يتحول القبح الأخلاقي للفقر بلمسة سحرية إلى الجاذبية الجمالية للتنوع الثقافي. وهكذا يتم إغفال الحقيقة التي مفادها أن أي صراعٍ من أجل الاعتراف بالاختلاف محكومٌ عليه بالفشل ما دام لا يلقى دعماً من ممارسة إعادة التوزيع. وهذا يسري على الحقيقة التي مفادها أن الدعوات إلى احترام الاختلافات الثقافية لا تحقق راحةً معتبرة لجماعات كثيرة محرومة من قوة الاستقلال بسبب عجزها، ومحكوم عليها بأن تتشكل اختياراتها عن طريق قوى أخرى أعظم منها.

ويرى آلان تورين أن فكرة «التعددية الثقافية» الصادرة عن احترام الحرية الطليقة للاختيار من بين الوفرة الثرية للعروض الثقافية ينبغي تمييزها من شيء مختلف اختلافاً أساسيّاً (إن لم يكن بصورة مباشرة، فعلى الأقل في عواقبه)؛ ألا وهو «مشروع «التعددية المتحدة» multicommunitarianism[(٥)]. فإذا كانت التعددية الثقافية تفترض احترام حقِّ الفرد في اختيار طريقة حياته ومرجعية ولائه، فإن التعددية المتحدة تفترض أن ولاء الفرد هو قضية ضرورية من البداية بانتمائه إلى جماعته الأصلية، وهذه حقيقة تلغي جدوى التفاوض بشأن قيم الحياة وأساليبها. والخلط بين هذين الاتجاهيْن في مذهب التعددية الثقافية هو مزج مضلِّل ومضِرٌ بالتعايش والتعاون البشريين.

وما دام الخلط بين هاتين الفكرتين، فإن فكرة «التعددية الثقافية» تضع نفسها في يد عولمة «سلبية»، عولمة شرسة هوجاء. وهكذا تتمكن القوى العولمية من الهرب من العواقب التدميرية الناجمة عن أفعالها وانتشار الظلم الاجتماعي. إن العادة الشائعة القديمة كانت متغطرسةً ومحتقِرةً بوضوح للمحرومين، فكانت تفسر الحرمان الاجتماعي بأنه دونية فطرية للعِرق المحروم، وقد حلَّ محلَّ هذه العادة الشائعة تفسيرٌ «صحيح من الوجهة السياسية» للتفاوت الواضح في ظروف المعيشة باعتباره نتيجةً لتعدد اختيارات أسلوب الحياة، والحق القاطع لكل جماعة. هذه النزعة الثقافية الجديدة،

---

(٥) Alain Touraine, "Faux et vrais problems," dans: Michel Wieviorka, ed., *Une société fragmenteé: Le Multiculturalisme en débat* (Paris: La Découverte, 1997).



مثل العنصرية قبلها، تسعى إلى قتل الضمير الأخلاقي والقبول باللامساواة باعتبارها حقيقةً متجاوزة لقدرات التدخل البشري (في حالة العنصرية) أو باعتبارها حالةً لا ينبغي التدخل فيها، مراعاةً لقيمها الثقافية الجليلة.

ويمكننا أن نضيف أن هناك تشابهاً بين التفسير العنصري للامساواة والمشروع الحديث النموذجي الطامح إلى تأسيس «نظام اجتماعي مثالي». فإرساء النظام هو بطبيعته نشاط انتقائي، وكان لا بدَّ من القبول بأن «الأعراق الدنيا» العاجزة عن استيفاء المعايير الإنسانية الكافية لن تجد مكاناً في أي نظام مثالي تقريباً. وأمَّا ظهور التفسير «الثقافي» الجديد وانتشاره فيتناسب مع التخلِّي عن البحث الحديث عن «مجتمع مثالي». وفي ظل غياب أية آفاقٍ لمراجعة جوهرية للنظام الاجتماعي، يتضح أن كل جماعة بشرية مضطرة إلى أن تجد بنفسها مكانَها في الأبنية السائلة للواقع، وأن تتحمل عواقب اختيارها. فالتفسير الثقافي، مثل التفسير العنصري، يمر في صمت على الحقيقة التي مفادها أن اللامساواة الاجتماعية إنما هي ظاهرة تحقق نفسها بنفسها إلى حد كبير، وأن تصوير الفروق الاجتماعية المتزايدة الناجمة عن اللامساواة باعتبارها النتاج الحتمي للاختيار الحر، وليس باعتبارها عائقاً مزعجاً للاختيار الحر ـ هو أحد العوامل الأساسية في ترسيخها.

«التعددية الثقافية» هي الإجابة التي تقدمها في أغلب الأحيان اليوم الطبقات المتعلمة والمؤثرة والمهمة سياسيّاً عندما تُسأل عن القيم التي ينبغي غرسها وعن الاتجاه الذي ينبغي اتباعه في زمن اللايقين الذي نعيشه. هذه الإجابة يجري الارتقاء بها إلى منزلة «اللياقة السياسية»، وتتحول إلى إحدى البديهيات التي لا تتطلب أساساً ولا دليلاً: استهلالات لكل اعتبارات جديدة لاختيارات خطٍّ سياسي، عقيدة ثابتة، معرفة تساعدنا على التفكير، ولكنها قلما تصبح هي نفسها موضوعاً لتفكيرنا.

في حالة الطبقات المتعلمة، وهي الشكل المغاير أو المتبدل للمثقفين المحدثين، يشير التعامل مع التعددية الثقافية على أنها حلٌّ لمشكلات عالم الشتات إلى موقفٍ يمكن تلخيصه في جملة واحدة: «نحن آسفون، ولكن لا يمكننا أن نخلصك من الورطة التي أوقعت نفسك فيها». لا شك أن الفوضى تعم في عالم القيم، مثلما تعم في الجدالات حول معنى الوجود البشري أو



أشكاله الصحيحة، ولكن عليك أن تحل بنفسك تلك العقدة العويصة باستخدام مهاراتك وبتحمل المسؤولية، ولا تلومن إلا نفسك إذا لم تعجبك النتيجة. لا شك أنه في ظل تنافر الأصوات لا يمكن غناء لحن موسيقي في تناغم، وإذا كنتَ لا تعلم اللحن الأجدر بالغناء من غيره أو كنتَ لا تعلم طريقة اكتشاف ذلك، فليس أمامك من اختيار إلا أن تغني اللحن الذي تختاره أو أن تعزفه بنفسك إن كان ذلك باستطاعتك. إن تنافر الأصوات يصم الآذان إلى أبعد الحدود، ولحن موسيقي جديد لن يغير شيئاً.

وضع راسل يعقوبي كتاباً بعنوان **نهاية اليوتوبيا** وهو عبارة عن تحليل ثاقب لتفاهة الإعلان عن الإيمان بالتعددية الثقافية[٦]. وهذا العنوان دالٌّ، وهو أن الطبقات المتعلمة المعاصرة ليس لديها ما تقوله عن الشكل المرغوب للوضع الإنساني؛ ولذلك فإنها تبحث عن ملاذٍ في التعددية الثقافية باعتبارها «أيديولوجيا نهاية الأيديولوجيا».

إن التصدي للوضع الراهن يتطلب شجاعة، لا سيما على ضوء القدرة الرهيبة التي تمتلكها القوى المؤيدة للوضع الراهن. بيد أن الشجاعة سِمةٌ فقدها المثقفون الذين كانوا معروفين بالجرأة أو الشجاعة البطولية الجريئة الواضحة، لقد فقدوا هذه السمة في طلبهم لأدوار ومواضع جديدة كخبراء ومعلمين أكاديميين ومشاهير في وسائل الإعلام. ومن المُغري أن ننظرَ إلى هذه النسخة الحديثة من خيانة الكهنة باعتبارها تفسيراً كافياً للّغز المحيِّر المتمثل في التخلي المفاجئ من جانب الطبقات المتعلمة عن المسؤولية المشتركة تجاه أمور البشر والمشاركة في الاهتمام بها.

ولكن علينا أن نقاوم هذا الإغراء، حيث تقبع خلف اللامبالاة تجاه كل الأمور ـ بخلاف الأعمال والمصالح الطبقية ـ أسبابٌ أكثر أهمية من الجبن الحقيقي أو المزعوم للنخبة المتعلمة أو تفضيلها المتزايد للمصلحة الشخصية. فلم تقترف الطبقات المتعلمة هذا الظلم وحدها، بل شقت طريقها في هذه الرحلة إلى منتهاها الراهن في صحبة مهمة، إلى جوار القوى الاقتصادية المتنامية المتجاوزة للأقطار، وفي وسط المجتمعات التي تُلقي

---

(٦) Russel Jacoby, *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (New York: Basic Books, 1999).



بأعضائها في دور مستهلكي البضائع (مستهلكون يعتنون بحجم شرائح الخبز أكثر من اهتمامهم بحجم الرغيف كله) بمزيد من القوة ومن جانب واحد عن إلقائهم في دور المنتجين المسؤولين عن مقدار تلك البضائع وجودتها ـ وفي عالم يتبع النزعة الفردية على نحو سريع، ويهمل الأفراد ليجدوا طريقهم بأنفسهم من أجل التعامل مع المشكلات الاجتماعية. وفي تلك الرحلة مرَّ أحفاد المثقفين المحدثين بتحولٍ لا يختلف عن التحولِ الذي مرَّ به بقية رفاق السفر.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

الثقافة في عالم الشتات

إن مفهوم «المثقفين» باعتبارهم فئةً تجمع بينهم رسالة التعبير عن القيم الوطنية وتعليمها والدفاع عنها ـ لم يتشكل حتى فجر القرن العشرين. و«النخب المتعلمة» الحديثة («المثقفون» قبل ظهور المصطلح نفسه) هم منذ البداية أناس أصحاب رسالة. وقد تشكلت تلك الرسالة بطرق مختلفة، ولكن كانت المهمة التي أُسندت إليهم في عصر التنوير واستمسكوا بها منذ ذلك الحين هي الدور النشط، وربما المساعد وحسب، وإن كان الدور الحاسم في «إعادة ترسيخ جذور» ما «تعرضت جذوره للاقتلاع» (أو باللغة التي يحبذها علماء الاجتماع اليوم، الدور الحاسم في «دمج ما تعرض للإقصاء»). وقد تألفت تلك الرسالة من مهمتين:

فأمَّا **المهمة الأولى** فقد صاغها فلاسفة التنوير في زمن تفكك «النظام القديم» وضموره الذي سُمي فيما بعد باسم «النظام قبل الحديث»، وكانت تلك المهمة تتمثل في «تنوير» العامة أو «تثقيفهم». فكان الهدف هو تحويل الحيارى التائهين، المنفصلين عن العادات الرتيبة لحياتهم الجماعية بسبب التحول التحديثي الأولي غير المتوقع، وليس المرسوم أو المتوقع، إلى أعضاء أمة حديثة ومواطني دولة حديثة. لم يكن هدف التنوير والثقافة يدنو عن خلق «إنسان جديد»، إنسان مجهز بمرجعيات جديدة ومعايير مرنة وبسيطة بدلاً من القواعد المترسخة التي فرضتها من قبل الجماعات التقليدية، من المهد إلى اللحد، وصارت تفقد تدريجيّاً قيمتها العملية، ولكنها كانت تفقدها بعنادٍ، أو جرى إهمالها بمعدلٍ سريع. وقد رأى رواد التنوير أن قواعد الحياة المترسخة في التقاليد كانت عائقاً لا عوناً في الظروف الجديدة. فلم يهمهم أن هذه القواعد قد ساعدت الناس في ظروف أخرى ماضية على العيش في مجتمعٍ تلقائي، وإن كان مجتمعاً يقاوم التغيير، ويعاني من



الضمور والتآكل. فهذه القواعد تتحول الآن إلى «خرافات» و«أساطير»، وأصبحت عبئاً، بل أصبحت العائق الأساسي في طريق التقدُّم والتحقيق الكامل للقدرة البشرية. فكان من الضروري تحرير الناس من أغلال الخرافات والمعتقدات البالية حتى يمكن فيما بعد، عبر التعليم والإصلاح الاجتماعي، تشكيلهم وفق معايير العقل والظروف الاجتماعية ذات التخطيط العقلاني.

«التعليم قادر على كل شيء»، هكذا قال هلفيتيوس بغطرسة، بينما يضيف هولباخ بسرعة أن السياسة المستنيرة ستسمح لكل مواطنٍ بأن يحظى بمكانة اجتماعية بحق المولد في بلد معين. ويؤكد هولباخ أنه في مجتمعٍ منظم، ستستمتع كل طبقة، من الملوك إلى الفلاحين، بنَمَطِ سعادتهم الخاصة. هذه العبارات الفلسفية التعميمية زاد طابعها العملي بفضل مُشرِّعي الثورة الفرنسية الذين وضعوا نشر هذا الأمر وتنفيذه باعتباره المهمة الرئيسة للمعلمين. فطالبوا بأن يحدد النظام الحاكم العادل وَضْعَ المواطن بكل تفاصيله، وبأن تضمن المراقبة التعليمية اليقظة الثابتة الدائمة تحقيقَ الالتزامات الصادرة عنها[١]. فكان دور المعلمين هو الثقافة، بالمعنى الأصلي لفكرة «الفلاحة» المستمدة من مجال الزراعة، وهذا أمر مشترك في الفكرة الفرنسية عن الثقافة «culture»، والمصطلح الألماني عن التَعليم «Bildung»، والمصطلح الإنجليزي عن التهذيب «refinement»، وهما مصطلحان جرى سكُّهما في آنٍ واحد. ومع أن كل هذه المصطلحات متميزةٌ في مصدرها ومنشئها، فإنها عكست القصد الجوهري بطريقة مشابهة. وفي دراسة وافية للتفسيرات المصاحبة لتطبيق هذه المصطلحات الجديدة في الاستخدام اليومي[٢]، يرى «فيليب بنتون» Philippe Bénéton أن فكرة «الثقافة» اتسمت بثلاث سمات عند ظهورها: (١) التفاؤل، بمعنى الإيمان بأن القدرة على التغيير في الطبيعة البشرية لا تحدّها حدود؛ (٢) العالمية، بمعنى الافتراض بأن مثال الطبيعة البشرية والقدرة على استيفاء مطالبه هو مثال

(١) Bronislaw Baczko, ed., *Une education pour la démocratie* (Paris: Garnier Fréres, 1982), pp. 377ff.

(٢) Philippe Bénéton, *Histoire de mots-culture et civilisation* (Paris: Presses de sciences Po, 1975), pp. 23ff.



واحد وقدرة واحدة لجميع الأمم والأماكن والأزمنة؛ (٣) المركزية الأوروبية، بمعنى الاعتقاد بأن المثال تم اكتشافه في أوروبا، وحدده هناك المُشرِّعون في المؤسسات السياسية والاجتماعية، كما حددته طرق الحياة الفردية والجماعية ونماذجها.

لقد اقترنت الثقافة في جوهرها بنشر الطابع الأوروبي، بصرف النظر عن المقصود بذلك.

وأمَّا **المهمة الثانية** التي أسندت للطبقات المتعلمة فهي مهمة وثيقة الصلة بالمهمة الأولى، وهي تتألف من إسهام مهم في التحدي الذي وضعه المشرِّعون، بمعنى ابتكار أبنية صلبة جديدةً تحدد إيقاعاً جديداً للحياة، وتمنح مؤقتاً شكلاً لعديم الشكل، بعدما تحررت من أغلال التقليد، لكنها لم تتعود بعدُ على النظام الجديد والضبط والربط، أي ابتكار «نظام اجتماعي»، أو لنكن أكثر دقة، «تنظيم المجتمع».

لقد صدرت المهمة الثانية مثل المهمة الأولى عن مشروع الثورة الحديثة، عن بناء الدولة والأمة في آنٍ واحد: عن استبدال كثرة واسعة نسبيّاً من الجماعات المحلية ذات اللهجات والتقاليد والتقاويم المتنوعة ليحل محلها كُل جديد متكامل وملتحِم، أي «المجتمع المتخيَّل» الذي تمثله الأمة/ الدولة. إن المهمتين كلتيهما اعتمدتا على توحيدٍ لكل قوى الأمة/ الدولة الجديدة، الاقتصادية والسياسية والروحية، لقد اعتمدتا على الجهد المبذول في إعادة التشكيل المادي والروحي للإنسان، باعتباره الهدفَ الرئيس والموضوعَ الأساسي للتحول المتواصل. لقد اعتمد بناء أمة حديثة على استبدال الالتزامات القديمة نحو أبرشية المرء أو جيرته أو أهل حرفته لتحل محلها واجبات مدنية جديدة، نحو كيان مجرد ومستقل عن التجربة المباشرة، والقواعد التي أسستها ودافعت عنها بالقوة أو بالتهديد باستخدام القوة. إن تنفيذ الواجبات الجديدة والإشراف عليها، على العكس من تنفيذها والإشراف عليها في الماضي بالطرق التي ينظر إليها الآن على أنها بالية وبائدة، لم يكن من الممكن أن يُعهد بهما إلى آلية التكاثر التلقائي الغريزي الذي يدفع نفسه بنفسه، بل احتاجا إلى تصميم دقيق متقن وتنفيذٍ بالتعليم العام الشامل المنظم، مع برنامج موحد لجميع المواطنين. لقد تطلب بناء



النظام الحديث وإدارته مديرين ومشرفين ومعلمين. وتطلب عصر بناء الدولة والأمة تفاعلاً متبادلاً يومياً ومباشراً بين المديرين والمرؤوسين.

وأمَّا اليوم فإننا ندخل عَصْرَ فكِّ الارتباط. فنموذج البانوبتكون (Panoptic Model) الذي يهدف إلى السيطرة، مع استراتيجيته الأساسية في الإشراف، والمراقبة الدقيقة، وتصحيح الحكم الذاتي لتابعيه، إنما يجري تفكيكه في أوروبا وفي كثير من بلدان العالم المعاصر. إنه يفسح الطريق للإشراف والتحكم الذاتيين من جانب الموضوعات الخاضعة للسيطرة، وهي طريقة تبرهن أنها فعالة في تحقيق تحكُّم مناسب يؤدي وظيفته بطريقة نظامية، وهذه الفاعلية تضاهي طرق السيطرة المهجورة أو المهمشة الآن، كما أنها أقل كلفة بكثير. فالصفوف العسكرية المنتظمة تفسح الطريق للأسراب.

إن الأسراب، على العكس من الصفوف المنتظمة، لا تحتاج إلى رتبٍ عسكرية تقودها، فهي تنجح في العثور على طريقها من دون تدخلٍ مزعج من جانب الرتب الكبيرة وأوامرها اليومية. فليس هنالك من قائد للأسراب إلى الأرض الخضرة، وليس هنالك من رقيب يحافظ على انضباط أعضائها أو يعظهم أو يدفعهم للأمام بالقوة أو بالتهديدات، أو يلزمهم باتباع الطريق. فأي أحد يرغب في إلزام سربٍ من النحل باتباع طريق ما فسيكون حاله أفضل إذا ما اعتنى بالأزهار في الأرض الخضرة، ولم يشغل نفسه بالتدريب العسكري لكل نحلة.

وقد ذكرنا في الفصل السابق التعددية الثقافية باعتبارها «أيديولوجيا من دون أيديولوجيا»، ويمكن تفسير هذه الفكرة على أفضل وجه باعتبارها تعبيراً عن نيّاتٍ وأمزجة لدوائر «مبدعي الثقافة» تجاه الوضع الإنساني الذي يشبه السرب ويتشكل في ظل التأثير المزدوج للسيطرة بفك الارتباط، والضبط عبر الإغواء. فالتعددية الثقافية كما أوضحنا من قبل هي طريقة لتكييف موضع الطبقات المتعلمة ودورها ومهامها مع أنماط الواقع الجديد (باعتبارها تمثل «مبدعي الثقافة» من منطلق رسالتها، ولكن من منطلق إسناد المهمة لها في الواقع المعيش). إنها بيان التكيُّف مع الواقع: إننا نستسلم لأنماط جديدة من الواقع، فلا نشك فيها ولا نحقِّرها، وندع الأمور تسير في مسارها (الناس، واختياراتهم، ومصائرهم المترتبة على اختياراتهم). إنها صورة



مرآوية لعالم قد أصبح فيه عدمُ الارتباط والبُعْدُ هما الاستراتيجية الرئيسة للقوة، صورةً مرآوية تختفي فيها القواعد التنظيمية والنماذج الموحِّدة لتحل محلها وفرةٌ من الاختيارات وفرطٌ من الخيارات. وما دامت هذه الأنماط من الواقع لا تلقى اعتراضات، وتلقى قبولاً باعتبارها الخيار الحتمي الوحيد، فربما يمكن تخفيف وطأتها، وإن كان ذلك بتحويلها إلى نموذج لطريقة الحياة الخاصة التي يحياها المرء.

في رؤية العالم الجديدة لدى مبدعي الثقافة والرأي وأولئك الذين يقبلون تلك الآراء والافتراضات الثقافية وينشرونها، يقدم المجتمع نفسه (مجتمع خفيّ إلا على الخيال) في صورة الإله كما تصورته في العصور الوسطى طائفة الفرنسيسكان Franciscan order (لا سيما أحد فصائلها، الإخوان الصغار fratricelli) أو جماعة الاسميين nominalists (لا سيما وليام الأوكامي William of Ockham). ويرى ميشيل آلان جيلسبي Michael Allen Gillespie أن الإله وفق هذا التصور الفرنسيسكاني الاسمي كان «متقلباً، ورهيباً في قدرته، ولا سبيل إلى معرفته، ولا إلى التكهن بأفعاله، فلا تقيّده الطبيعة ولا العقل، ولا يبالي بالخير ولا الشر»[٣]. والأهم أن أفهام البشر وأفعالهم تعجز عن فهمه، وأية محاولة لممارسة الضغط عليه هي محاولة محكوم عليها بالفشل، فقد اتضح أن المحاولات الرامية إلى إكراه الإله على الإنصات إلى مشكلات البشر هي محاولات لا طائل منها، بل هي محاولات تشهد على الغرور البشري الجاحد الآثم الضال. وكانت مثل تلك المحاولات عصيةً على الفهم وموضعَ احتقارٍ. وقد وصف ذلك لشك كولاكفسكي Leszek Kolakowski عندما قال إن الإله لا يدين بشيء للجنس البشري. فقد خلق الإله الإنسانَ، وخلق له قدمين ليقف عليهما، وأمره أن يجد طريقه ويتبعه. وهكذا حقق الإله إرادته وواجبه، وبوسعه الآن أن ينأى بنفسه عن تفاصيل الإشراف اليومي على أمور البشر. وأمَّا «جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا»، فقد وضع شفرة الطموحات الكبرى لعصر النهضة، وتحدث عن كرامة الإنسان، وتوصل إلى النتائج الوحيدة التي يمكن أن يستشفها من حقيقة انسحاب الإله من إدارة الحياة البشرية اليومية ومن الإشراف على أمور

---

(٣) Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity," *Critical Review*, vol. 13, nos. 1-2 (1999), pp. 1-30.



البشر، فقال إن الإله خلق الإنسان «بوصفه مخلوقاً ذا طبيعة غير محددة، ووضعه في مركز الكون، وقال له: «يا آدم، لا مستقر خاص بك، ولا شكل خاص بك، ولا وظيفة خاصة عهدنا بها إليك. فلك، كما تريد وكما ترى، الموضع الذي تريده، والشكل الذي تريده، والوظيفة التي تريدها... أنت، يا من لا تحدّه حدود، تقرر لنفسك طبيعتك الخاصة»[٤].

إن المجتمع «كيان متخيَّل» لا سبيل إلى معرفته ولا إلى سَبْرِ أغواره، وكان عليه أن يمتثل إلى أمر الروح الحديثة بأن يحل محل الإله ويتولى وظيفة مدير الشؤون البشرية والمشرف عليها. ففي زمننا جاء الدور على المجتمع ليؤكد أن الإنسان قد تم تجهيزه بأدوات شخصية كافية يواجه بها تحديات الحياة ويصرف الأمور وحده، وسرعان ما مُنع من مصادرة الاختيارات البشرية وإدارة الأفعال البشرية.

«لا خلاص بعد اليوم على يد المجتمع». بتلك المقولة الموجزة البليغة، والملاحظة الذكية، لخَّص مبادئ العصر الجديد بيتر دركر Peter Drucker، وهو يمثل وليام الأوكامي وبيكو ديلا ميراندولا في الطور الحديث السائل من أطوار الرأسمالية. فكل فردٍ بمفرده لا بدَّ أن يضفي على حجته شكلاً متسقاً مع «إرادته وحكمه»، ثم عليه أن يبرهن جدارتها، ويحميها من المدافعين عن غيرها من الحجج. فلا طائل من الامتثال لحكم المجتمع (آخر السلطات الكبرى التي ما زال العصر الحديث مكتوباً عليه أن ينصت إليها باحترام) من أجل تأييد الاختيارات الخاصة التي يتحمل المرء مسؤوليتها. ويرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب: **أولاً**، لن يثق كثير من الناس بتلك الأحكام؛ ذلك لأن صحة تلك الأحكام، إن صدرت وإذا كان هناك أصلاً مَنْ يصدرها، ليست معلومةً بطبيعتها، وعليها أن تبقى غير معلومة؛ فالناس يعتبرون الأحكام التي يقسمها الله أو المجتمع أو القَدَر شيئاً يعلمونه بأثر رجعي بعد حدوثه. **ثانياً**، إن ما نعلمه عن الرأي السائد، أي الحكم الأقرب إلى حكم المجتمع، هو أنه لا يبقى أبداً سائداً زمناً طويلاً، ولا نعلم الرأي أو الآراء التي ستحل محله بحلول الغد. **ثالثاً**، وربما الأهم،

---

(٤) Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, trans. L. Kuczynski, in *Przeglad Tomistyczny*, vol. 5 (1995), p. 156.



يتضح كل يوم أن المجتمع (في التجربة السائدة، إن لم يكن في عيون اللاهوتيين العلمانيين)، مثل إله العصور الوسطى الأخيرة، «لا يبالي بالخير ولا بالشر».

فإذا ما قبلنا بأن كل ذلك قد حدث للمجتمع حقاً (أو أن ذلك كان طبيعة المجتمع منذ قديم الزمان، وأننا اكتشفنا ذلك بعد فوات الأوان)، عندئذٍ ستدل افتراضات التعددية الثقافية على معنى. فما دام المجتمع يترك الناس، فرادى أو جماعات، ليحددوا اختياراتهم، فليس هناك من فرصة للرجوع إلى محكمة قد تؤكد سلطة اختيارات المرء أو سلطتها الإلزامية، ومن المُحال في كل الأحوال الجزم بأن اختياراً ما قد يكون أفضل من غيره. وقد تناول فِرد كونستنت مناشدة تشارلز تيلور للاعتراف بالاختلافات بين الثقافات المختارة من قبل الجماعات المختلفة واحترامها، ولاحظ أن هذه المناشدة تشتمل على افتراضين مركبين: حق الناس في التميز من غيرهم، وحقهم في عدم المبالاة بتميز غيرهم منهم[٥]. وهذا يعني الحق في الاختلاف، والحق في عدم المبالاة بالاختلاف، ولكن الحق في الاختلاف هو حقٌّ ممنوح للآخرين، والحق في عدم المبالاة (بمعنى الامتناع عن إصدار الأحكام والعمل بها) هو بوجه عام حقٌّ يغتصبه مانحو ذلك الحق لغيرهم. فعندما يجتمع التسامح المتبادل مع اللامبالاة المتبادلة قد تعيش الجماعات في قُرْبٍ شديد لكن قلما تتحدث الواحدة منها إلى الأخرى، وإن تحدثوا فلن يكون ذلك عبر الهاتف، بل عبر أنبوبة البندقية؛ ذلك لأن أية معاتبة عالية الصوت في ظل هذه الظروف تمثل دليلاً على انتهاك الاتفاق وتحدياً للوضع القائم. فعالم «التعددية الثقافية» يسمح للثقافات بالتعايش، ولكن سياسة «التعددية الثقافية» لا تعين هذه الثقافات على الاستفادة من هذا التعايش والاستمتاع به، بل إنها قد تعوق في الواقع هذه الاستفادة وذاك الاستمتاع.

ويتساءل فِرد كونستنت إذا ما كانت التعددية الثقافية لها قيمة في حدّها، وإذا ما كانت تستمد قيمتها من الافتراض (والأمل) بأنها يمكن أن تُحسن نوعية الوجود الذي تتشاركه ثقافات مختلفة. والإجابة عن ذلك ليست سهلة.

---

(٥) Fred Constant, *Le Multiculturalism* (Paris: Flammarion, 2000), pp. 89-94.



فلا بدَّ بدايةً من تعريف عميق لفكرة «الحق في الاختلاف»، فهي مسألة غامضة تؤدي إلى تفسيرين على الأقل، كلٌ له تبعاته المختلفة تمام الاختلاف لموضوع بحثنا.

فأمَّا التفسير الأول فيفترض، إذا جاز التعبير، التضامن الغائي للمستكشفين، فما دمنا جميعاً، فرادى أو جماعات، نشرع في بحث عن أفضل تعايش إنساني، وما دمنا جميعاً نريد الاستفادة من اكتشافاتنا، حتى وإن سرنا في طرق مختلفة ووجدنا إمكانات مختلفة على طول الطريق وعُدنا من رحلة الاستكشاف بتجارب مختلفة وحلول مختلفة؛ فلا ينبغي علينا أن نعتبر أيّاً منها بلا فائدة بصورة قَبْلية أو أن نستبعد أيّاً منها لاختلافها عن حلولنا المفضلة حتماً. ولا ينبغي أن نتحرج من تنوع الآراء واختلافها، فينبغي الترحيب بكل رأي جديد يضيف إلى التنوع لأنه يقلل من تهديد تجاهل فرصة ما، أو الاستخفاف بالوعد الحقيقي لإمكانية ما. فلا ينبغي أن نفترض أن قيمةَ رأيٍ ما تعتمد على صاحب الرأي، ولا أساس لصاحب التجربة، ولا ينبغي أن نفترض أننا نحتكر أفضل الحلول. وهذا لا يعني بالطبع أننا ينبغي أن نقبل بقيمة جميع الآراء على حد سواء وجدارتها عند الاختيار، وسيتضح حتماً أن بعضها أفضل من غيرها، بل يعني ذلك الاعتراف بعدم الاستعداد للتعبير عن آراء مطلقة وعدم الاستعداد لإصدار أحكام قاطعة. ونتفق على أن القيمة الحقيقية للمقترحات المتنافسة ونفعها الحقيقي لا يمكن تأسيسهما إلا في أثناء الحوار متعدد الأطراف الذي يشمل جميع الأصوات وتُعقد فيه كل المقارنات والتقابلات بحسن القصد والنية. فالاعتراف بالاختلاف الثقافي هو البداية وليس النهاية، وهو نقطة انطلاق لعملية سياسية طويلة ربما لا يسهل الاستمرار فيها إلى النهاية، ولكنها قد تكون نافعة، بل ومفيدة لكل المشاركين؛ ولذا فهي عملية جديرة بالمحاولة.

هذه العملية السياسية يجري التعبير عنها في حوار متعدد بين شركاء على قدم المساواة يهدفون إلى الوصول إلى موقف مقبول، وإلى موقف مشترك على المدى البعيد. وتلك العملية ستكون مضيعةً كاملة للوقت ووصفةً للإحباط إذا افترض القائمون على النقاش افتراضاً مسبقاً وجازماً أفضليةَ موقفٍ معين على المواقف الأخرى. ولكن العملية ستتوقف قبل أن تبدأ، من دون تقدم يتجاوز إعلان النيات الطيبة، إذا ما اعتمدت على التفسير البديل



للاختلاف الثقافي، أي إذا افترض المشاركون (كما يفترض صراحةً أو ضمناً أنصار «التعددية الثقافية» في أشهر صورها المعاصرة) أن كل اختلافٍ قائم هو جديرٌ بالبقاء والازدهار بسبب اختلافه.

ويستبعد تشارلز تيلور هذا التفسير الأخير، وهو محق تماماً في هذا الاستبعاد، كما يشدد على أن «الاحترام الحقيقي للمساواة يتطلب أكثر من مجرد افتراض بأن مزيداً من الدراسة سيجعلنا نرى الأمور بهذه الطريقة، ولكن الأحكام الفعلية بتساوي القيمة تسري على عادات هذه الثقافات المختلفة وإبداعاتها... وفي هذا الشكل، لا مجال للقبول بتساوي الاعتراف». ويؤكد تشارلز تيلور أن مسألة القيم النسبية للاختيارات الثقافية ينبغي إخضاعها لمزيد من الدراسة والفحص: «إن آخر شيء يمكن توقعه من المثقفين المناصرين للمركزية الأوروبية في هذه المرحلة هو تقييم إيجابي للقيم الثقافية التي لم يتم إلى الآن بحثها بحثاً دقيقاً شاملاً»[٦].

ويرى تشارلز تيلور أن الاعتراف بالقيم، أو رفض الاعتراف، هو مهمة الباحثين، وهو وظيفة المثقفين أو أهل العلم، وهو واجبهم. وعلى ضوء طبيعة العملية الأكاديمية، فإن توقع حكم ناضج ومسؤول - من دون التدبير والتحقيق المسبقين لمشروع بحثي متجرد من المشاعر - إنما هو توقع غريب ومضلِّل. «فبعد الانتهاء من بحث الموضوع، فإمَّا سنجد شيئاً قيِّماً للغاية في ثقافة ما، وإمَّا لن نجد هذا الشيء». ولكن أهل الأبحاث الجامعية والحلقات النقاشية، كما يرى تشارلز تيلور، هم مَنْ يملكون الحقَّ في تحديد كفاءة البحث وتفسير نتائجه. ولذا فإن تشارلز تيلور ينتقد المثقفين المناصرين للتعددية الثقافية لخيانتهم رسالتهم الأكاديمية، ولكنه لا يذكر شيئاً عن إهمالهم واجبهم باعتبارهم مواطنين في كيان سياسي، ولا يتطلب إليهم القيام بذلك الواجب ولا تحقيقه بحماسة تفوق الماضي.

ويرى تشارلز تيلور أنه عندما يتضح لنا أننا نعلم أن ثقافة بعينها هي ثقافة قيِّمة في جوهرها، ومن ثمَّ جديرة بالبقاء، عندئذٍ لا ينبغي لنا أن نشك أبداً في أن الاختلاف الذي يميزها ينبغي الحفاظ عليه من أجل الأجيال

---

(٦) Charles Taylor, "The Policy of Recognition," in: Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 88-89 and 98-99.



القادمة، بصرف النظر عن رغبات جماعة ثقافية معينة أو غالبية أعضائها؛ ينبغي أن نحاول أن نحدَّ من حقوق الأعضاء الاسميين للجماعة في ممارسة الاختيارات التي تخاطر ببقاء ذلك الاختلاف، بل أن نمنع ذلك الحق تماماً. ومدينة كيبك الكندية لا تمثل حالة غريبة ولا غامضة، بل هي حالة درسها الدارسون دراسة وافية، وصارت معروفة تماماً. فسلطات هذه المدينة تجبر كل سكان الأقاليم، بما في ذلك الأقاليم المتحدثة باللغة الإنجليزية، على تعليم أبنائهم في مدارس ناطقة باللغة الفرنسية. ويعتبر تشارلز تيلور هذه المدينة مثالاً على الطرف الذي لا بدَّ أن ينحاز له المرء، والفعل الذي لا بدَّ أن يقوم به في حالة الصراع:

لا تتعلق المسألة بمجرد توفير اللغة الفرنسية لمن قد يختارونها... بل ضمان وجود جماعة من الناس هنا في المستقبل تريد أن تغتنم الفرصة لاستخدام اللغة الفرنسية. فالسياسة التي تستهدف البقاء تجتهد في خلق أعضاء الجماعة، على سبيل المثال، في طمأنتهم بأن الأجيال القادمة ستواصل تعريف نفسها بأنها أجيال تتحدث الفرنسية.

إن مدينة كيبك هي مثال معتدل للصراع الذي يتحدث عنه تشارلز تيلور، وهو صراع قد وقع من دون سفك للدماء ولا سجن ولا ترحيل إلى الآن، مما يساعد على استخدامها في تأييد حجة عامة عن حق الجماعة في استخدام القوة لضمان مستقبل ثقافة مفضلة، بموافقة أعضائها آنذاك أو رغماً عنهم. ومن الصعب بالطبع إثبات حقيقة المبدأ المقترح بالاستشهاد بحالات أخرى من الاحتكاك بين الكيانات الثقافية، حالات على العكس من مسألة اللغة الفرنسية (أو أية لغة أخرى بالطبع) لا يحبذها المثقفون المناصرون للمركزية الأوروبية، متعددو اللغات، لا سيما إذا كانوا مرتبطين في حالات غير لغوية بأمثالها ونقاط ضعفها، وواجهوا خيارات كانت غير مرغوبة ويصعب قبولها، ويحبذون أن ينأوا بأنفسهم عنها، وقد يؤجلون تقييمها، ويتعللون بعدم اكتمال المشروع البحثي أو غياب التمويل اللازم. إن تعميم نتائج حالة مدينة كيبك سيبدو أيضاً تعميماً مثيراً للشكوك إذا ما تذكرنا أن التعليم الإجباري باللغة الفرنسية في مدارس مدينة كيبك هو ظاهرة غير خطيرة للغاية داخل فئة واسعة من حالات العنف الذي تمارسه الجماعات في أحد أرجاء العالم باسم الحفاظ على أعضائها الحاليين وضمان الأجيال



القادمة؛ حالات أكثر درامية، وأحياناً أكثر مأسوية في عواقبها، من الجدالات حول لغة التعليم في مدارس مدينة كيبك، مثل ضرورة ختان الإناث أو منع كشف الوجه في الأماكن العامة.

لا شك أن هذا أمر معقد، وليس هنالك من حل من دون أخطار. و«العملية السياسية» التي ذكرناها لا بدَّ أن تحدث تحت ضغطٍ من واجبين يصعب التوفيق بينهما أو يمتنع التوفيق بينهما. فمن جهة، لا بدَّ من احترام حق الجماعة في حماية طريقة حياتها من الضغوط الحكومية من أجل دمجها وتفكيك تركيبتها. ومن جهة أخرى، ينبغي أن نحترم حق الفرد في الدفاع عن النفس ضد سلطات الجماعة التي تمنع الحق في الاختيار أو تُكره صاحب الاختيار على قبول خيارات غير مرغوبة أو منفّرة. ومن الصعب للغاية احترام هذين الواجبين في آنٍ واحد، وهذه معضلة نواجهها كل يوم عند وجود تعارض بين حماية الجانبين لمصالحهما، ونتساءل: أيّ من الواجبين يسبق الآخر، وأيّ منهما نضحي به؟ وأيّ منهما له الحق في تشويه سمعة فرضيات الآخر؟

ورداً على تفسير الحق الثقافي في الاختلاف بالمعنى الذي حدده تشارلز تيلور، يقدّم يورجن هابرماس قيمة أخرى لم يذكرها تشارلز تيلور؛ ألا وهي «النظام الدستوري الديمقراطي»[٧]. وإذا قبلنا بأن الاعتراف بالاختلافات بين الثقافات هو نقطة البداية الصحيحة لأي نقاشٍ عقلاني لوحدة القيم الإنسانية، عندئذٍ ينبغي علينا أن نقبل بأن «النظام الدستوري» هو إطار يمكن أن يحدث فيه مثل ذلك النقاش. وحتى يمكننا فهم ما يقصده هابرماس بإصراره على الامتيازات الخاصة لما يسمى «النظام الدستوري»، يجدر بنا الإشارة إلى مفهوم آخر وثيق الصلة، وهو «الجمهورية»، كما يجدر بنا الإشارة إلى مفهوم «المجتمع المستقل» بالمعنى الذي حدده كورنليوس كاستورياديس، وعلينا أن نتذكر أنه لا يمكن تصور مجتمع مستقل من دون استقلال أعضائه، ولا يمكن تصور الجمهورية من دون حقوق ثابتة ومحترمة ينعم بها المواطنون. وبالطبع لا يحل هذا التذكير الصراعَ بين حقوق الجماعة وحقوق الفرد،

---

(٧) Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional Regime," in: Gutmann, ed., Ibid., pp. 113 and 125.



ولكنه يؤكد أيما تأكيد أنه من دون ممارسات ديمقراطية ينعم بها أفراد قادرون على تقرير مصيرهم بحرية، من المُحال التعامل مع الصراع تعاملاً صحيحاً، ناهيك عن الأمل في حلِّه. ومن الصعب أن نثبت أن دفاع الفرد ضد طلب الجماعة بالتبعية العمياء هو مهمة أعظم «بوضوح»، وأجدر بالثناء والتأييد، من نضال الجماعة من أجل الحفاظ على هويتها المستقلة، ولكن من الواضح أن دفاع المواطن المنتمي إلى الجمهورية ضد العنف الجماعي والمناهض للجماعة هو شرطٌ سابق أولي وقطعي لأي قيام جادٍّ بأي من المهمتين. يقول يورجن هابرماس:

إن نظرية الحقوق المفهومة على الوجه الصحيح تتطلب سياسةَ اعترافٍ تحمي سلامة الفرد في سياقات الحياة التي تتشكل فيها هويته... كل المطلوب هو التفعيل المتسق لنظام الحقوق. واحتمالية تحقيق ذلك هي احتمالية ضئيلة بالطبع إذا غابت الحركات الاجتماعية والنضالات السياسية... إن عملية تفعيل الحقوق مدرجةٌ بالفعل في سياقات تتطلب مثل تلك الخطابات باعتبارها مكوناً مهماً من مكونات السياسة، إنها تتطلب نقاشاً حول تصورٍ مشترك للخير وشكلٍ مرغوب للحياة معترف بأنه أصيل.

إن عالمية حقوق المواطنين واحترامها هما شرطان أوليان لأية «سياسة اعتراف» معقولة. كما أن عالمية الإنسانية هي مقياس كل سياسة معقولة من سياسات الاعتراف، وعالمية الإنسانية لا تتعارض وتعدد أشكال الحياة الإنسانية، فأساس الإنسانية العالمية الحقة هو قدرتها على قبول ذلك التعدد وتسخيره قوةً للخير، وتمكين «النقاش المتواصل حول التصور المشترك للرفاه» وتشجيع هذا النقاش والحفاظ عليه. ولا يمكن اجتياز هذا الاختبار بنجاح إلا بتحقيق شروط الحياة الجمهورية أو المجتمع المستقل. وقد أكد ذلك جيفري ويكس بوضوح عندما قال إن النقاش حول القيم المشتركة يتطلب «زيادة في فرص الحياة وتعظيم الحرية الإنسانية، وليس هنالك من فاعل اجتماعي مميز يحقق الغايات، وليس هنالك من حل غير تعدد النضالات المحلية ضد عبء التاريخ والأشكال المختلفة للسيطرة والتبعية. فالفرضية وليست الحتمية هي سِمةُ حاضرنا المركب»[(٨)].

(٨) Jeffrey Weeks, "Rediscovering Values," in: Judith Squires, ed., *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* (London: Lawrence and Wishart, 1993), pp. 208-209.



لا شك أن الوعي بالطبيعة المتقلبة للقدر، وعدم اليقين بالمستقبل، في النضال من أجل الجماعة الإنسانية، يثبط من عزم المناضلين ويهز ثقتهم بأنفسهم. ولكن يمكنه أيضاً أن يدفعهم إلى بذل مزيد من الجهد. وإحدى الاستجابات الممكنة لحالة اللايقين هي أيديولوجيا «نهاية كل الأيديولوجيات» وممارسة فك الارتباط. وهناك استجابة أخرى معقولة، وربما واعدة أكثر من غيرها، لحالة اللايقين، وهي تتمثل في الإيمان بأن البحث عن الإنسانية المشتركة والجهود العملية التي تتطلبها لم تكن قطُّ ضروريةً ولا عاجلةً كما هي ضرورية وعاجلة الآن.

ويستشهد فِرد كونستنت برأي أمين معلوف ـ الكاتب اللبناني الذي يكتب بالفرنسية والمقيم في فرنسا ـ عن رد فعل «الأقليات العرقية»، أي المهاجرين، على الضغوط الثقافية المتعارضة التي يخضعون لها في البلد الذي يعيشون فيه. ويرى أمين معلوف أنه كلما شعر المهاجرون أن تقاليد ثقافتهم الأصلية تلقى احتراماً في البلد الذي هاجروا إليه، وكلما قلَّ شعورهم بأن أهل البلد يتأففون منهم ويكرهونهم ويرعبونهم ويمارسون التمييز ضدهم ويبتعدون عنهم على أساس هويتهم المختلفة؛ زادت في عيونهم جاذبية الخيارات الثقافية للبلد الجديد، وقلَّ استمساكهم بحالة الانعزال. ويرى فِرد كونستنت أن ملاحظات أمين معلوف تنطوي على أهمية كبرى في مستقبل الحوار بين الثقافات. إنها تؤكد شكوكنا وهواجسنا السابقة بأن هناك علاقة طردية بين انعدام متصور للتهديد من أحد الطرفين، و«نزع سلاح» قضية الاختلافات الثقافية من جانب الطرف الآخر، وهذا نتيجة للتغلب على الرغبة في الانفصال الثقافي والاستعداد الملازم للمشاركة في البحث عن الإنسانية المشتركة.

إن الشعور بالتهديد والقلق (بين المهاجرين وأهل البلد على السواء) يميل إلى تحويل مفهوم التعددية الثقافية إلى «التعددية المتحدة» بالمعنى الذي حدده آلان تورين. وعليه فإن الاختلافات الثقافية، سواء أكانت مهمة أو ثانوية، وسواء أكانت جليّة أو غير ظاهرة تماماً، هي بمثابة مواد البناء اللازمة لتشييد الأسوار وقاذفات الصواريخ. وتصبح الثقافة مرادفاً للحصن الحصين المُحاصَر، ويُتوقع من سكان الحصن الحصين المحاصَر أن يُظهروا ولاءهم اليومي، وأن يُقلعوا عن أية اتصالات بالعالم الخارجي، أو على



الأقل أن يحدّوا من هذه الاتصالات. فالدفاع عن الجماعة له أولوية على أي واجبٍ آخر. وهكذا أصبح الجلوس إلى مائدة واحدة مع الغرباء رواد الأماكن المعروفة بأنها للدخلاء ومجالهم، ناهيك بالغراميات والزيجات من خارج حدود الجماعة، فهي علامة من علامات الخيانة وسبب كافٍ للمقاطعة والنفي. وتصبح الجماعات التابعة لهذا النهج وسيلةَ إنتاجٍ لمزيد من الانقسامات وتعميق الانفصال والانعزال والاغتراب.

وأمَّا الشعور بالأمان وما يصاحبه من ثقة بالنفس فهما عدوان لكل من الجماعات التي تعيش بعقلية الجيتو والحواجز الوقائية التي تبنيها. فالإحساس بالأمان يحوّل قوة المحيط الرهيب الذي يفصلنا عنهم إلى مسبحٍ جذاب وجميل. وأمَّا الهوة الرهيبة التي تفصل الجماعة عن جيرانها فتفسح الطريق أمام وادٍ جميل يجذب الناس للتمشية بتمهل كأنها للنزهة. فلا عجب أن العلامات الأولى لتبدُّد الخوف الذي تعاني منه الجماعة يلقي الرعب في قلوب المدافعين عن الانعزال الجماعي. وبوعي أو من دون وعي، تكمن مصلحتهم في بقاء صواريخ العدو في مكانها، في البنادق المستهدفة للأسوار الحامية للجماعة. وكلما زاد الشعور بالتهديد، وكلما طغى الشعور بعدم اليقين الصادر عنه؛ توحدت صفوف المدافعين والتزموا مواقعهم، وذلك على الأقل حتى يزول الخطر.

إن الشعور بالأمان في كلا الجانبين من المتراس هو شرطٌ ضروريٌّ للحوار بين الثقافات. ومن دون الشعور بالأمان، فعلى أقل تقدير تتضاءل فرصة الجماعات في الانفتاح المتبادل وبداية الحوار الذي يثري الجانبين بتقوية الجانب الإنساني لروابطهم. وأمَّا في الشعور بالأمان فتصبح الآفاق ورديةً أمام الإنسانية.

والمراد هنا هو الأمان بمعنى أوسع بكثير مما يستطيع أن تقره غالبية المتحدثين باسم «التعددية الثقافية»، وذلك في اتفاق ضمني (ربما غير مقصود، بل ولاإرادي) مع المدافعين عن الانعزال الجماعي. فتضييق مسألة اللايقين العام في المخاطر الواقعية أو المتخيلة للانعزالية الثقافية ذات الجانبين هو خطأ خطير يصرف الانتباه عن جذور انعدام الثقة والخلاف المتبادلين.



أولاً: يتطلع الناس إلى شعور بالجماعة اليوم في الأمل (الواهي) بأنها ستمنحهم ملاذاً من التيار المتصاعد الذي يمثله الاضطراب العولمي. ولكن ذلك التيار، الذي لا يمكن أن تصده أعلى صدادات المياه (Breakwater) لدى الجماعة، يأتي من أماكن بعيدة جداً ولا تقدر أية قوى محلية على التنبؤ به، ناهيك عن التحكم فيه. **ثانياً**: في مجتمعنا الذي يفرض النزعة الفردية ويخضع لها، يضرب اللايقين الإنساني بجذور راسخة في هوة سحيقة بين حال «الفردية الصورية» والضغوط الدافعة لتحقيق «الفردية الفعلية». ولن ينفع تسييج الجماعات في ردم هذه الهوة، بل إنه سيزيد العوائق في طريق عبور كثير من أفراد الجماعات إلى الجانب الآخر، إلى حالة الفرد الفعلي القادر على تقرير مصيره، من دون أن يبقى هذا التقرير حبراً على ورق. والتعددية الثقافية لا تركز على أسباب اللايقين وعواقبه الراهنة، بل تصرف الانتباه والجهد عن أسبابه وعواقبه. ولا يستطيع أي طرفٍ في الحروب المتواصلة بين «نحن» و«هم» أن يتوقع توقعاً جاداً بأن الأمان المفقود منذ زمن بعيدٍ والمنشود منذ زمن طويلٍ سيعود بعد الانتصار، بل إنه كلما انخرط الطرفان في تخطيط الصدامات المستقبلية في ساحة المعركة المتعددة الثقافات، تحولوا إلى هدف أسهل وأكثر ربحاً للقوى العولمية، وهي القوى الوحيدة القادرة على الاستفادة من إخفاق البناء الشاق للجماعة الإنسانية وإخفاق التحكم الإنساني المشترك في وضع الجماعة الإنسانية والظروف المحيطة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

الثقافة في أوروبا باحثة عن الاتحاد

لا يهدم الاتحاد الأوروبي هويات البلدان المتحدة في إطاره، بل إنه بطل الهوية، وأفضل ضمان لأمان الهوية، وأفضل إمكانية لاستمرار بقائها وازدهارها.

وأمَّا العولمة التي قوضت سيادة الدول القومية فتهدم حصون الاستقلال الحدودي التي كانت ملاذاً للهوية القومية وضماناً لسلامتها على مدار مئتي عامٍ مضت. وكانت العولمة ستهدم السيادة القومية بحماسة أشد، وكان سيصدر عنها مزيدٌ من الصدوع، لولا الأساس الراسخ الذي يقوم عليه التضامن في الاتحاد الأوروبي. فالاتحاد يتصدى لأثر الضغوط الشديدة التي تصل أوروبا من الفضاء الافتراضي وتُحيِّد هذا الأثر، أي من «فضاء التدفقات» المتحرر من القيود السياسية. وبذلك يحمي الاتحاد الأممَ من الآثار التدميرية الممكنة للعملية الناجمة عن فصل ثالوث الأمة/ الدولة/ الأرض، وهي عملية لا تصدر عن مبادرتها الخاصة، وبمشاركة ضئيلة نسبيّاً وغير متحمسة بأي حالٍ من جانبها، بعدما كان هذا الثالوث غير قابل للانفصال على مدار قرنين من الزمان. وتحت ضغط العولمة، وليس بضغط من أوامر صادرة من بروكسل، يتحقق اليوم الافتراض والتنبؤ اللذان صاغهما أوتو باور Otto Bauer قبل قرن من الزمان، حيث تتحول الأمم من كياناتٍ متماسكة الحدود إلى روابطَ مبعثرةٍ مكانيّاً لوحداتٍ متحالفة معنويّاً.

ويتضح في الوقت نفسه أن الثقافات القومية يمكنها أن تستغني عن الثالوث الذي كان يُعد الشرط الضروري لبقائها في أثناء الأيام الخوالي لبناء الأمم الحديثة. ويرى إرنست جلنر أن فئة معدودة من مزيج الجماعات العرقية والدينية واللغوية التي شكلت أوروبا في فجر القرن التاسع عشر



سنحت لها الفرصة بالارتقاء إلى مرتبة الأمة (ومن ثمَّ استطاعت أن تعيد بصورة جازمة وملزمة تشكيل الطامحين إلى مرتبة الأمة في صورة أقليات عرقية، وطامحين آخرين إلى مرتبة الكرامة التي تحظى بها اللغة القومية الرسمية في صورة لهجات، ومرشحين آخرين لمرتبة الكنيسة القومية إلى طوائف). ولكن حتى يمكن استغلال الفرصة، كانت الأمم التي يراودها الأمل في ذلك تحتاج إلى دولها الخاصة السيادية الممسكة بزمام السلطة.

كان بناء الأمم يهدف إلى تحقيق مبدأ «بلد واحد، أمة واحدة»، أي في التحليل النهائي، تسوية الاختلافات العرقية للمواطنين. ومن منظور الأمة/ الدولة المتحدة والموحدة ثقافيّاً، كان تنوع اللغات أو فسيفساء الثقافات والعادات في الأرض الخاضعة لسلطانها هي أطلال الأزمنة الماضية الأخيرة التي لم يتم استئصالها استئصالاً كاملاً.

إن عمليات التنوير أو التهذيب الحضاري التي تولاها المسؤولون كانت تهدف إلى عدم بقاء تلك البقايا طويلاً. فكان من المفترض أن تلعب جماعة الأمة دوراً مهماً في إضفاء الشرعية على التوحيد السياسي للدولة، وكان من المفترض أن يكون استحضار الجذور المشتركة والروح المشتركة هو الأداة الأساسية في التعبئة الأيديولوجية من أجل الولاء الوطني والطاعة الوطنية. هذان الافتراضان اصطدما مع الواقع الذي تمثله فسيفساء متعددة الألوان من اللغات (حيث جرى إعادة تصنيفها باعتبارها لهجات أو رطانات محلية أو قَبَلية تنتظر أن يحل محلها لغة رسمية واحدة للأمة/ الدولة ليتحدثها الجميع)، وكذلك مع الواقع الذي تمثله فسيفساء التقاليد والعادات (حيث جرى تصنيفها على أنها أمثلة على الانغلاق وضيق الأفق أو محلية شاذة تنتظر أن يحل محلها رؤية وحيدة لتاريخ مشترك للجميع وتقويم مشترك للطقوس القومية الاحتفالية). فكل شيء كان يتصف بأنه «محلي» و«قَبَلي» كان يرمز إلى «التخلف»؛ وكان التنوير يعني التقدُّم، وفي المقابل كان التقدُّم يعني تشكيل الطرق التقليدية للحياة في نموذج للثقافة القومية يتبعه الجميع. فلم يكن هنالك من مجال داخل حدود الدولة إلا للغة واحدة ووحيدة، وثقافة واحدة ووحيدة، وذاكرة تاريخية واحدة ووحيدة، وولاء واحد ووحيد.

كان لممارسة بناء الأمم وجهان: قومي وليبرالي. فأمَّا الوجه القومي



فكان يتسم بالجِدة والحِدة، وعادة ما كان شديداً، وقلما كان لطيفاً، لا سيما عندما كان يلقى أناساً يرغبون في الاستمساك بعاداتهم ويرغبون عن نموذج «الأمة الواحدة». كانت القومية تستهدف إقناع الناس وتحويلهم إلى دينها الجديد، ولكن إذا ما أخفق الإقناع وغرس الأفكار، أو إذا ما كانت النتائج بطيئة، فكانت تلجأ تلقائيّاً إلى العنف، فكان الدفاع عن الاستقلال المحلي أو العرقي يتعارض مع القانون، وكان قادة المقاومة العرقية يُنعتون بالمتمردين والإرهابيين، وكان مصيرهم إلى السجن أو إلى القتل، وأمَّا استخدام «اللهجات» في الأماكن العامة أو المواقف العامة فكان يُعاقب عليه باعتباره عملاً إجراميّاً. فكانت الخطة القومية الرامية إلى تسوية الاختلافات القائمة وصهرها في بوتقة الصهر القومية في سبيل شكلٍ واحد للجميع تتطلب تأييد السلطات. فمثلما كانت الدولة الحديثة بحاجة إلى الحماسة القومية لتضفي شرعية على سيادتها وتضمن الامتثال المدني، كانت القومية بحاجة إلى دولة قوية لتضمن نجاح حملة توحيد أنماط الحياة. فالسلطة التي طلبتها القومية كانت سلطة استبدادية. وكل البدائل (المستقلة عن الدولة) كانت تربةً خصبة للتمرد. والجماعات المستقلة المكتفية بنفسها، سواء أكانت جماعات حدودية أو عرقية، كانت تمثل تربة طبيعية خصبة للأفكار المتمردة وملاذات للمؤامرات المناهضة للدولة.

وأمَّا الوجه الليبرالي فكان مختلفاً تماماً عن الوجه القومي؛ كان ودوداً وكريماً، وباسماً، ومُرحّباً. كان يقابل الإكراه بالاحتقار، والقسوة بالاشمئزاز. لقد رفض الليبراليون إكراه أي أحدٍ على الفعل ضد إرادته، والأهم أنهم لم يسمحوا لأي أحدٍ أن يفعل أي شيءٍ يبغضونه. لقد حرّموا الإكراه في الدين والمنع بالقوة عن الاعتناق الحرِّ لدينٍ آخر. وهكذا فإن الجماعات العرقية والمحلية، حتى من منظور ليبرالي، بدت مثل بذور تمردٍ لا بدَّ من قمعها أو استئصالها تماماً، هذه المرة بسبب نزعتها الطبيعية إلى إعاقة الكفاية الذاتية والتعريف الذاتي للفرد. فقد آمنت الليبرالية بأنه ما إن يتم حرمان أعداء الحرية من الحرية، وجرى حرمان أعداء التسامح من التسامح، حتى يظهر من أقبية الإقليمية المنغلقة والتقليد جوهرٌ مشترك لجميع الناس، وعندئذٍ لن يعترض سبيل الكيانات الإنسانية التي تختار لنفسها وبإرادتها الحرة ولاءً واحداً وهوية واحدة.



لم ترَ الجماعات اختلافاً جوهريّاً بين القومية والليبرالية التي تمثلهما الأمم/الدول الحديثة. فكانت القومية والليبرالية تفضلان استراتيجيات مختلفة، لكنهما كانتا تسعيان إلى غايات مشابهة. فلم يكن هناك مجالٌ في خطتهما للجماعات المستقلة التي تنعم بالحكم الذاتي. ولم يكن هناك مجالٌ لتلك الجماعات في الرؤية القومية الساعية إلى بناء «أمة واحدة» ولا في النموذج الليبرالي لجمهورية المواطنين الأحرار الطُلقاء. فمتى نظر أي من وجهَي الأمم/الدول الحديثة إلى المستقبل، فلا يستطيع إلا رؤية السقوط الوشيك للسلطات الوسيطة pouvoirs intermédiaires.

لقد عرض مشروع بناء الأمم على الأقليات العرقية اختياراً قاسياً: الاندماج أو الفناء. فإمَّا أن يتخلوا عن هويتهم الثقافية المستقلة بإرادتهم، وإمَّا أن تُنتزع منهم بالقوة. وأدى هذان البديلان إلى نتيجة واحدة؛ ألا وهي ضرورة التخلص من الاختلافات الثقافية، وفي الوقت نفسه التخلص ممن لن يضعوا نهاية لاختلافهم. فالهدف من الضغوط الدافعة إلى الاندماج هو تجريد «الغير» من «غيريته»، بحيث لا يمكن تمييزهم من بقية الأمة، وإدراج تميزهم وهضمه وإذابته في الخليط الموحد للهوية القومية. وكان هناك وظيفة مزدوجة لاستراتيجية الإقصاء أو استئصال قطاعات السكان التي تبدو غير قابلة للهضم ولا الإذابة. فكانت تُستخدم في المقام الأول باعتبارها وسيلةً للفصل المادي أو الثقافي لتلك الجماعات أو الفئات الأجنبية للغاية، أو المرتبطة بشدة بعاداتها، أو المقاوِمة أيما مقاومة للتغيير بحيث تفقد وصمة الغيرية. كما كانت تُستخدم استراتيجية للتحريض، لإثارة مزيد من الحماسة للاندماج بين فاتري الهمة وغير المقتنعين والمترددين، أو دفعهم إلى الرضا بقدرهم.

تُركت الجماعات بلا اختيار لقدرها. وتولت الأغلبية السائدة (أي الأمة التي تحكم الدولة) تقرير الاستعداد للاندماج من عدمه (أو منع الاندماج لعدم إفساد الأمة وعدم إفساد سيادة الأمة/الدولة). فالسيادة تعني امتلاك الحق والوسيلة في أن يغير المرء من رأيه كما يشاء، وأن يمثل بذلك مصدراً لحالة دائمة ومزمنة من اللايقين تعيشها الأقلية المَسودة. وكان من المعروف أن قرارات أصحاب السلطة سلاحٌ ذو حدين، بل وسلاح متقلب. وفي تلك الظروف، كان كل اختيار بين قبول الاندماج ورفض عرض الاندماج في



سبيل الاستمساك بثقافة المرء مهما كان الثمن محفوفاً بمخاطر تحيق بالأقليات المَسودة. فالعوامل التي يقوم عليها نجاح نيتهم أو فشلها، أو لنكن أكثر دقة، قبولها الرسمي أو إدانتها، بقيت خارج سيطرتهم تماماً. وتفاقمت المتاعب التي كانت تواجه الأقليات المَسودة؛ لأنه بينما كان طلب الاندماج موجهاً لجماعة الأقلية ككل، كانت مسؤولية جهد الاندماج تقع تماماً على كاهل الفرد. هذه الازدواجية ساعدت السلطات على إدانة الأفراد الذين أظهروا تضامناً مع بقية الجماعة المناضلة من أجل الاندماج، والأفراد الذين أداروا ظهورهم للجماعة. ففي الحالة الأولى كانوا يُتهمون بالنفاق وعدم الإخلاص في إيمانهم بالدين الجديد، وفي الثانية كانوا يُتهمون بالوضاعة، بمعنى الاستعداد للارتقاء الاجتماعي الشخصي على حساب الآخرين.

ويرى جيوف دِنش أن أعضاء الأقليات الثقافية «معلقون في فضاء بين الوعد بالاندماج الكامل والخوف من التهديد الدائم بالنفي»، ولن يستطيعوا أبداً التيقن التام بأن اعتقادهم بأنهم سادة مصيرهم يدل على أي معنى، أو أنه من الأفضل لهم أن يقطعوا الأمل في الأيديولوجية الرسمية وينضموا لمن يعانون من الرفض.

تتحرك المشاعر نحو الجماعة في أنقى صورة طبيعية في الناس عندما يتعرضون للحرمان من الحق في الاندماج. فعندما يُحرمون من الاختيار، لا يبقى لهم من خيار إلا البحث عن ملاذٍ في التضامن الأسري الأخوي. وباعث «الجماعة» الذي تتسم به «الأقليات العرقية» هو باعث طبيعي، ولكنه أيضاً مفروض ومدفوعٌ من جانب فعل الاستلاب أو تهديد الاستلاب، بمعنى أن الأقليات الثقافية تتعرض للحرمان من الحق في تقرير المصير، ويجري إفشال محاولاتها للحصول على هذا الحق. وكل النزعات الباقية هي نتيجة لفعل الاستلاب الأصلي الأول. فلن يرتقوا من دونه، أو من دون التهديد الصادر عنه. فقرار الأطراف السائدة باحتواء الأطراف المَسودة داخل إطار «الأقليات العرقية»، اعتماداً على عدم ميلها إلى الخروج عنه أو عجزها عن الخروج عنه، إنما هو قرار يشير إلى كل علامات النبوءة التي تحقق نفسها بنفسها.



وإذا استشهدنا مرة أخرى بمفردات جيوف دِنش، يمكننا القول بأن قيم الإخاء تعارض حتماً الطوعية والحرية الفردية. فهي لا تشتمل على أي تصور معقول للطبيعة البشرية المشتركة، ولا تشتمل على أي تصورٍ معقول للإنسانية العالمية. إن حقوق الإنسان الوحيدة التي هي على استعداد بقبولها هي تلك الحقوق التي ترتبط منطقيّاً بالالتزامات تجاه الجماعات التي تقدمها.

وتختلف الالتزامات الفردية عن العقود الموقعة. فالإقصاء الشامل يغلق جميع المنافذ أمام «الأقليات العرقية» إغلاقاً تاماً بحيث يضيع الأمل في موقف الأعضاء الأفراد حيال التزاماتهم تجاه جماعتهم. فعلى المستويين، تتمثل الاستجابة لشبح النفي في «روح الحصن الحصين المُحاصَر»، الذي يحط من قيمة جميع الخيارات أو لا يُبقي إلا خياراً واحداً؛ ألا وهو الاستسلام غير المشروط لقضية مشتركة. والرفض الصريح لقبول الإلزام الجماعي يرقى إلى الخيانة، وهذا الحكم يسري على أي انعدام بالالتزام بالخير المشترك. وأي تشكيكٍ في حكمة ممارسات الجماعة سيدل على رائحة نتنة من «طابور خامس» مخيفٍ وفاسد وكريه. ويصبح «العدو الأول» في عيون الجماعة هو الإخوة الذين ينقصهم الحماسة في التعبير عن مشاعر الأخوة، ويعتريهم الفتور واللامبالاة والتلكؤ. وأشرس المعارك وأكثرها دموية تنطلق من داخل معقل الجماعة، من دون متاريسها الخارجية. فالإخاء بوصفه هدفاً يضفي القداسة على قتل الإخوة باعتباره وسيلة مقبولة.

ليس من السهل في حال الإقصاء الشامل للجماعة أن نترك موطن الجماعة، فهو ملاذ الأغنياء والقادرين، والفقراء والعاجزين، وهذا يقوي مناعة «الأقليات العرقية»، ويمنحها فرصة أعظم للبقاء تفوق ما يمكن أن تعتمد عليه جماعات غير محمية بسياج يفصلها عن بقية المجتمع. هؤلاء الآخرون ينتشرون ويتبعثرون، مما يُضعف روابطهم، ويُفقدهم هويتهم بصورة أسرع بكثير، بسبب الخروج الجماعي المتعجل للنخب الأسرية. ولكن أقليات النوع الأول يدفعون ثمنَ مزيدٍ من فرص البقاء بمزيدٍ من القيود على حريات أعضائها.

ثمة أسباب كثيرة وراء عدم واقعية استراتيجية بناء أمة ودولة موحدة اليوم. وما أكثر الأسباب التي تضعف الممارسة الواسعة لهذه الاستراتيجية



وتقلل من طلب الحكومات عليها، وهي غير مرغوبة تماماً من جانب الناس. و«السبب الأصلي» الذي تصدر عنه كل الأسباب الأخرى هو الشكل الحالي للعولمة.

تقوم العولمة بالأساس على شبكة من الاعتماد المتبادل بين البشر، وقد اتسع هذا الاعتماد ليشمل أبعاداً عولمية. ولكن المهم هو أن هذه العملية لا يصاحبها ظهور نطاق ملائم من مؤسسات السيطرة السياسية التي تتمتع بالقدرة والكفاءة، أو أي شيء يشبه ثقافة عولمية حقيقية. فانفصال السياسة والسلطة يلازم التطور غير المتوازن للاقتصاد والسياسة والثقافة. ذلك لأن السلطة المتجسدة في التوزيع العالمي لرأس المال والمعلومات تتجاوز الحدود (بمعنى أنها خارج كل مكان)، وهكذا تبقى المؤسسات السياسية، كسابق عهدها، متقوقعة في المحلية. ويفضي ذلك حتماً إلى إضعافٍ متواصل للأمة/الدولة؛ فالحكومات لا تمتلك الوسائل الكافية لتحقيق التوازن أو ممارسة السياسة الاجتماعية المستقلة، وهي بذلك لا تجد أمامها سوى استراتيجية وحيدة تُسمى باسم «تحرير السوق»، بمعنى التنازل عن السيطرة على العمليات الاقتصادية والثقافية لتتولاها «قوى السوق»، وهي قوى متجاوزة للحدود في جوهرها، ومن ثمَّ فهي متحررة من السيطرة السياسية.

إن الكفَّ عن ضبط النظام بعدما كان هو العلامة المميزة للدولة الحديثة يعني أن التعبئة الأيديولوجية والثقافية للمواطنين، تلك التعبئة التي كانت في يوم من الأيام الوسيلةَ الأساسية التي راكمت بها القوة والسلطة، صارت عديمة الأهمية، تماماً مثل توقع السلطات من مواطنيها أداء الواجب المدني الخاص بالخدمة العسكرية. فلا التعبئة الأيديولوجية والثقافية ولا أداء الواجب المدني الخاص بالخدمة العسكرية يخدم أي غرضٍ واضح. فلم تعد سلطات الدولة تشرف، على الأقل بصورة مستقلة، على الاندماج الاجتماعي ولا إدارة النظام، وهما مهمتان كانتا ضروريتين لإرساء الضوابط وإدارة الثقافة وتعبئة الحسّ الوطني. فالدولة اليوم تفضل (بإرادتها أو رغماً عنها) إهمال هاتين المهمتين لقوى تقع خارج سيطرتها. وحفظ النظام في الأرض التابعة للإدارة هو الوظيفة الوحيدة الباقية في أيدي حكومات الدول، وتنسحب الدول بأقصى سرعة ممكنة من الوظائف الأخرى التي اعتادت أن تقوم بها، أو أنها تتشارك هذه الوظائف مع قوى أخرى. وتحقيق هذه



الوظائف تتحكم فيه قوى الدول وهيئات حزبية، بشكلٍ جزئي غير مستقل.

يجرد هذا التغيُّر الدولةَ من وضعها السابق، وهو وضع المالك الأسمى والوحيد للسلطات السيادية. فالطموحات القومية التي شغلت يوماً ما مواقع مهمة في سيادة متعددة الأبعادة للأمة/ الدولة هي معلقة اليوم في فراغ مؤسسي. وأي شعور بالأمان الوجودي يتعثر في أسسه. وتفقد روابط الدم والأرض كثيراً من مصداقيتها في الحاضر. ويؤكد جيفري ويكس في سياق آخر أنه عندما تتلاشى مصداقية حكايات قديمة عن «الانتماء الجماعي منذ الميلاد»، ينمو مكانها حاجة إلى «قصص الهوية» التي «نخبر فيها أنفسنا عن أصلنا ووجهتنا»[1]. وصارت تلك الحكايات ضرورية اليوم لاستعادة إحساس مفقود بالأمان، ولإعادة بناء الثقة المفقودة، وتحقيق «تفاعل حقيقي مع الآخرين». «وما دامت اليقينيات والولاءات القديمة يجري إبطالها بسرعة، فإن الناس يبحثون عن انتماءات جديدة». بيد أن هناك مشكلة في السرديات الجديدة للهوية، المختلفة تمام الاختلاف عن الحكايات القديمة التي تتحدث عن «طبيعة الانتماء» (وهي حالة اعتادت أن يجري تأكيدها كل يوم من جانب الاستقرار الظاهر للمؤسسات القوية والمترسخة بصلابة)؛ وهذه المشكلة هي أنه «لا بدَّ من ترسيخ الثقة والإخلاص في علاقات لا يفرض أحد إدامتها إلا إذا اختار الأفراد إدامتها».

يصدر الفراغ المعياري عن العولمة ونزع القيود والضوابط، ولا شك أنه يزيد من حرية المبادرات والأفعال الفردية. وليست أي من «قصص الهوية» الراهنة بمأمنٍ من المراجعة، فكل منها يمكن رفضها ما إن تنقضي قدرتها على الإمتاع أو تقل قدرتها على الإشباع. ومن السهل القيام بالتجارب في فراغ معياري خالٍ من العوائق الخفية، ولكن المشكلة تكمن في أنه مهما أمتعتنا النتائج فإنها لا تمنح الأمان إلا إذا ترسخت في صورة قواعد. ولمَّا كان عمرها المتوقع قصيراً وغير محدد، فإن تحقيق الأمان الوجودي المرجو من التجارب يستغرق وقتاً طويلاً. وما دام الضمان الوحيد لدوام الروابط الإنسانية (بما في ذلك روابط الجماعة) هو قرار الفرد بإدامتها، فإن ذلك

---

(١) Jeffrey Weeks, *Making Sexual History* (Cambridge, UK: Polity, 2000), pp. 182 and 240-243.



القرار لا بدَّ من تجديده دوماً وإثباته عبر حماسة متواصلة والتزام دائم. والروابط المختارة لن تدوم إذا كانت إرادة الإبقاء عليها ليست محمّيةً من تهديد الإغواء بشيء أكثر صلابة من مجرد الإشباع، المعروف بأنه أمر عابر بطبيعته.

وليست هذه أخباراً سيئة في مجملها، بل إنها قد تسعد قلوب الأفراد القادرين المغامرين الذين يعتمدون على قدرتهم على السباحة ضد التيار والالتزام باختيار مساراتهم؛ وفي حال الإخفاق، فهم يعتمدون على إمكانية خيار مختلف لا يقل قدرة على الإشباع. هؤلاء الأفراد لا تهمهم ضمانات الأمان الجماعي ولا يتحمسون كثيراً لها، نتيجة الثمن الذي تقتضيه الالتزامات طويلة الأجل. ويختلف الأمر بالنسبة إلى غير الأثرياء وغير القادرين، فهؤلاء يريدون أن يسمعوا أن الجماعة التي يبحثون فيها عن ملاذٍ ويتوقعون منها الحماية تمتلك أسساً أكثر صلابة من الاختيارات الشخصية المضطربة والمتقلبة. فالتكاليف المرتبطة بالعضوية غير الطوعية مدى الحياة لا تبدو مفرطة بأي حال عند الأخذ بالاعتبار أن الثمن المدفوع للحق في الاختيار الحرِّ، بالنسبة إلى الضعفاء وقليلي الحيلة، كان وهماً من البداية إلى النهاية، والأدهى أنه السبب وراء مركبٍ ثقيلٍ من عدم الكفاية والمذلة بين الناس.

وعلى ضوء هذه الأسباب، يقول جيفري ويكس أن:

الراجح أن أقوى إحساس بالجماعة يصدر عن تلك الجماعات التي يتهددها وجودها الجمعي وتشكل من ذلك التهديد جماعة تتمتع بهوية تمدهم بإحساسٍ قويٍّ بالمقاومة والعزيمة. فعندما يبدو الناس عاجزين عن التحكم في العلاقات الاجتماعية التي يجدون فيها أنفسهم، فإنهم يختزلون العالم في جماعاتهم ويقوم سلوكهم السياسي على هذا الأساس. وغالباً ما تكون النتيجة هي عقيدة الاستخصاص [بمعنى أن يخص الإنسان جماعته بولائه واهتمامه] كطريقة لقبول اللايقين أو مواكبته.

إن تحويل نقاط الضعف الفردي (الحقيقي تماماً) إلى القدرة (الوهمية) للجماعة يؤدي إلى أيديولوجيا محافظة وبراجماتية استبعادية. فالأيديولوجيا المحافظة («العودة إلى الجذور») والأيديولوجيا الاستبعادية («هم» جميعاً



تهديد «لنا» جميعاً) هما أيديولوجيتان ضروريتان حتى تتدرع الكلمة بجسد، أي حتى تلد الجماعة المتخيلة شبكة من الاعتماد المتبادل التي تحققها هي وقدرتها: إنهما ضروريتان حتى يمكن تحقيق القاعدة الشهيرة التي وضعها عالم الاجتماع وليام إسحق توماس على النحو التالي: «عندما يحقق الناس المواقف، فإن تبعاتها تتحقق».

وقد ذكرنا من قبل أن أوروبا تتحول إلى فسيفساء من جماعات الشتات (أو لنكن أكثر دقة، إلى تكتل من جزر عرقية متداخلة ومتقاطعة). وفي غياب ضغوط الاندماج من جانب أهل البلد، من الممكن حماية الهوية القومية في إحدى جزر الشتات كما يحفظها بنجاح المرء في وطنه، بل وربما يستطيع المرء أن يحفظها بمزيد من النجاح ما دامت الهوية تتحول في البلدان الأجنبية من مجال «المعطى» given الذي لا يتطلب أية عناية خاصة ولا إصلاح (Zuhanden بالمعنى الذي حدده مارتن هايدجر)، إلى مجال «الوضع» الذي يتطلب الفعل (Vorhanden بالمعنى الذي حدده مارتن هايدجر). وبإمكان جماعات الشتات المتجاورة أو المختلطة أن تحقق إثراءً متبادلاً في أثناء المفاوضات بشأن الهويات المرغوبة، وأن تكتسب بذلك القوة بدلاً من فقدانها. وإذا كنا نتساءل عن «الفاعل والمفعول»، فلا ينبغي أن ننسى أن جماعات الشتات البولندية اليوم (التي يتسع نطاقها كل يوم) في الجزر البريطانية تضفي طابعها البولندي على ذلك المكان الطبيعي بالدرجة نفسها التي تكتسب بها جماعات الشتات البولندية الطابع الإنجليزي.

ويؤكد جورج شتاينر بأن المهمة الرئيسة التي تواجه أوروبا اليوم ليست مهمة عسكرية ولا اقتصادية في الأصل، بل هي «مهمة روحية وفكرية»(٢):

عبقرية أوروبا هي ما قد يسميه وليام بليك «قدسية الخاص الدقيق». إنها قدسية التنوع اللغوي والثقافي والاجتماعي، قدسية فسيفساء تائهة غالباً ما تحوّل مسافة تافهة، لا تتعدى عشرين كيلو متراً، إلى فاصلٍ بين عوالم كثيرة... إن أوروبا ستفنى حقاً إذا لم تحارب في سبيل لغاتها وتقاليدها المحلية واستقلالاتها الاجتماعية. وإذا ما نسيت أن «الله يكمن في التفاصيل».

---

(٢) George Steiner, *The Idea of Europe* (Washington, DC: Nexus Institute, 2004), pp. 32-34.



ونجد أفكاراً مشابهة في كتابات هانز جورج جادامر، فهو يضع الاختلاف وثروة التنوع فوق كل الفضائل الرائعة التي تتمتع بها أوروبا. وهو يعد وفرة التنوع أعظم كنزٍ تمكنت أوروبا من إنقاذه من نيران الماضي الهوجاء ووهبته للعالم اليوم: «أن تعيش مع الآخر، وأن تعيش كغير الآخر، هو المهمة الإنسانية الأساسية، على أدنى المستويات وأرقاها على حد سواء. وهنا تكمن على الأرجح الميزة الخاصة التي تتمتع بها أوروبا التي استطاعت أن تتعلم فنَّ العيش مع الآخرين واضطرت إلى تعلم العيش مع الآخرين»[٣]. ففي أوروبا، بخلاف غيرها من الأماكن، عاش هناك دوماً «كيان آخر» في قرب شديد، تراه العين وتلمسه اليد؛ وعلى المجاز بالطبع لأنه كان دوماً قريباً في الروح، ولكن غالباً ما كان ذلك أيضاً على الحقيقة بالمعنى المادي. ففي أوروبا، كان «الكيان الآخر» هو أقرب الجيران؛ ولذا لا بدَّ للأوروبيين أن يتفاوضوا بشأن ظروف هذه الجيرة رغم اختلافاتهم. فأوروبا، كما يقول جادامر، تتسم بكل من «التعددية اللغوية، والجيرة القريبة للآخر، والقيمة المتساوية الممنوحة للآخر في مكانٍ مقيد بدقة، ويمكن النظر لأوروبا باعتبارها معملاً بحثيّاً أو مدرسة يمكن لبقية العالم أن تتحصل منها على المعرفة والمهارات التي تحدد بقاءنا أو هلاكنا». ويقول جادامر إن «مهمة أوروبا» تتمثل في توريث الجميع فن تعلم الجميع من الجميع. وأنا أضيف أن رسالة أوروبا أو قدرها ينتظر جهدنا المشترك لتحويلها إلى مصيرنا.

من المُحال الاستخفاف بقيمة هذه المهمة أو بالعزم الذي ينبغي على أوروبا أن تبديه في القيام بتلك المهمة إذا كان الشرط الضروري، الشرط الذي لا غنى عنه، لحل مشكلات حياة العالم المعاصر هو الصداقة و«انشراح التضامن». ونستطيع عند القيام بتلك المهمة، وينبغي علينا، أن نبحث عن إلهام للتراث الأوروبي المشترك. ويقول جادامر إن قدماء الإغريق كانوا يرون أن كلمة «صديق» تصف «مجمل الحياة الاجتماعية». فالأصدقاء هم أناس يقدرون على إقامة علاقات ودودة متبادلة ويرغبونها ولا يعبأون بالاختلافات ويحرصون على تقديم يد العون على أساس من هذه

---

(٣) Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998).



الاختلافات. إنهم أناس يقدرون على الفعل بلطفٍ وكرم، وهم مستعدون لذلك من دون التخلي عن تميزهم واختلافهم، وفي الوقت نفسه يحرصون على الحيلولة دون أن يتحول هذا التمييز إلى إقصاء أو إلى تفريق.

وعلى ضوء الاختلافات الكثيرة بيننا والاختلافات التي نضفيها على وطننا الأوروبي المشترك فيما يخص تنوع تجاربنا وطرق حياتنا التي تشكلها تلك التجارب، فإننا نحن الأوروبيين نصلح تماماً لنصبح أصدقاء بالمعنى نفسه الذي وضعه قدماء الإغريق للصداقة، فهم الآباء الأوائل لأوروبا. ولا يتحقق ذلك بالتضحية بما هو عزيز على قلوبنا، بل بتقديمه للجيران الأقربين والبعيدين، تماماً مثلما يقدمون لنا بكل كرم ما هو عزيز على قلوبهم. ويوضح جادامر أن الطريق إلى الفهم يؤدي إلىّ «امتزاج الآفاق». وإذا كان ذلك هو ما يعده كل تجمعٍ إنساني حقيقي أساسَ تجربتهم الجمعية، فإن الآفاق المحيطة بمجال رؤيتِهم هي أيضاً حدود حقائقهم الجمعية. وإذا كنا من مجموعة متنوعة من التجمعات ونريد أن نجد حقيقة مشتركة للجميع ونوافق عليها، فإننا نحتاج إلى «اندماج الآفاق»، فهو الشرط الأولي لتوليفة مركبة من تجارب التواريخ المستقلة المنفصلة ذات المستقبل المشترك. والاتحاد الأوروبي هو فرصتنا لتحقيق ذلك الاندماج، إنه معملنا المشترك الذي ندمج فيه، بوعي أو من دون وعي، آفاق الجماعات، ونوسعها في أثناء إقامة هذا الدمج. وإذا ما استخدمنا صورة مجازية أخرى من صور جادامر، فيمكننا القول بأنه بواسطة جهودنا المشتركة ومن أجل مصلحة الجميع، فإننا ندمج التنوع العظيم لأنماط الجواهر المعدنية التي نجلبها إلى المعمل، ونصوغ منه خليطاً من القيم والمثل والمقاصد التي قد تكون مقبولة ومفيدة للجميع. وإذا سارت الأمور على ما يرام، فإنها قد تُظهر قِيمَنا ومُثُلَنا ومقاصِدَنا المشتركة. وفي أثناء كل هذا العمل، ومن دون أن ندري، يزداد كل معدنٍ ثمين صفاءً وقيمةً، وسنعترف حتماً بذلك لأنفسنا، عاجلاً أم آجلاً.

وهذا عمل شاق وطويل، وتقدُّمه بطيء، وليس لنا أن نتوقع منه نتائج سريعة. ولكن العملية يمكن تعجيلها، والنتائج يمكن زيادة سرعة تحقيقها بالعمل الواعي والمتسق على اندماج الآفاق. فلا شيء يقف في طريق الاندماج، ولا شيء يبطئ من سرعته مثلما يفعل ذلك اضطراب اللغات الموروثة ممن بنوا برج بابل. لقد اعترف الاتحاد الأوروبي برسمية ثلاث



وعشرين لغة إلى الآن. ولكن في البلدان المختلفة للاتحاد الأوروبي يقرأ الناس ويكتبون ويفكرون باللغة الكاتالانية، والويلزية، والباسكية، والبريتانية، والغيلية، والكاشوبية، واللابشية، ومجموعة من اللهجات الإقليمية للغة الإيطالية (عذراً للحذف الحتمي، فمن المحال أن نوردها جميعاً هنا. . .). وأغلبنا، باستثناء قلة فذة معدودة متقنة لعدة لغات، نفتقر إلى الوصول إلى الغالبية العظمى من اللغات الأوروبية. وهذا يُعجزنا جميعاً، فما أكثر الحكمة الإنسانية غير المتاحة التي تختفي في تجارب مكتوبة بلهجات لا نعرفها. وأحد أهم مكونات هذه الحكمة الخفية، وإن لم يكن المكون الوحيد، هو الوعي بمدى التشابه المذهل بين الهموم والآمال والتوقعات وتجارب الآباء، والأبناء، والأزواج والجيران، والرؤساء والمرؤوسين، و«أهل البلد» و«الدخلاء»، و«الأصدقاء والأعداء»، بصرف النظر عن اللغة التي كانوا يصفون بها.

ثمة سؤال مُلحّ، وإن كان سؤالاً بلاغيّاً لا يحتاج إلى إجابة، ألا وهو: ما مقدار الحكمة التي كان يمكن لنا أن ننعم بها؟ وما مقدار الفائدة التي كانت ستعم على تعايشنا المشترك لو تم تخصيص جزء من أموال الاتحاد الأوروبي إلى ترجمة كتابات سكانها في مكتبة مشتركة تحت مسمى «مكتبة الثقافة الأوروبية»؟ وأنا شخصيّاً مقتنع بأن ذلك ربما كان أفضل استثمار في مستقبل أوروبا ونجاح رسالتها.

لعل أهم سمة للحداثة في مرحلتها الأولى، «مرحلة الصلابة»، هي تصورها لوضعها المحدد القاطع. فكانت هذه السمة تتوج السعي إلى تحقيق النظام، وإذا ما تحقق ذلك، لسارت التغيُّرات في مساراتها المنطقية المحددة من قبل، سواء أكان الخطُّ النهائي في الأفق يشير إلى «اقتصاد مستقر»، أو إلى «منظومة متوازنة تماماً»، أو إلى «مجتمع عادل»، أو إلى جماعة يحكمها «القانون العقلاني والأخلاقيات العقلانية». وأمَّا الحداثة السائلة فتطلق العنان للقوى التي تأتي بتغيُّرات تقوم على نموذج سوق الأوراق المالية أو أسواق العملة؛ فهي تسمح بتغييرات ثقافية حتى «تبلغ مستواها»، ثم تسعى إلى مستويات أخرى؛ وكل المستويات الراهنة، المؤقتة بطبيعتها، لا ينظر إليها باعتبارها مستويات محددة ولا قاطعة، ولا يجري تثبيت أي منها حتى تنتهي لعبة العرض والطلب من مسارها (الذي لا يمكن التنبؤ به). واتساقاً مع روح



هذا التحول الفعال للغاية، نجد أن المحتالين السياسيين والأنصار الثقافيين للحداثة في مرحلة السيولة يتخلون تماماً عن بناء نموذج للعدالة الاجتماعية باعتبارها الغاية الكبرى للطريق المرسوم. فمسار التطور يُنظر إليه الآن على أنه سلسلة لانهائية من المحاولات (والأخطاء). وقد تحوّل الاهتمام من الغايات إلى الوسائل، ومن تحديد الوجهات النهائية إلى خدمة «الرحلة إلى المجهول»، ومن تخطيط مسارات القطارات إلى تشحيم العجلات وتزويد المحركات بالوقود. ويحل اليوم محل الجداول الزمنية «شفرات الطرق السريعة»؛ كما أصبحت «حقوق الإنسان» هي مقياس أشكال التعايش المتنافسة المتوالية أو المتزامنة عندما يتعلق الأمر بحركة التاريخ في المستقبل.

وأمَّا في حالة نماذج العدالة الاجتماعية، فكانت هناك حاجة إلى قائمة شبه كاملة بالمحتويات، وكان لا بدَّ من قصر مبدأ «حقوق الإنسان» بطبيعته على تعريف الشكل من دون المضمون. وتنص «المسلَّمة» الوحيدة الدائمة لهذا المبدأ على الحث الدائم على تسجيل المطالب القديمة التي لم يتم إشباعها والإعلان عن مطالبَ جديدةٍ تلتمس الاعتراف. ومن المُحال التكهن أو الجزم بأعداد حقوق الإنسان التي جرى تجاهلها وسيجري تجاهلها، أو بأعداد الجماعات أو الفئات المطالبة بالاعتراف التي جرى تجاهلها أو سيجري تجاهلها. ولا يمكن التكهن ولا التحديد القاطع للفئات المسجلة التي رُفض الاعتراف بها ظلماً أو لم تحظَ باهتمام كافٍ. والقوائم المتتالية من الإجابات الممكنة عن هذا السؤال لا يتم فحصها أبداً بدقة كافية حتى يرقى أي منها إلى مستوى الإجابة الكاملة. فكل مجموعة من الإجابات المقدمة قابلة لإعادة النقاش. والطبيعة المؤقتة لهذا الموقف تثير خلافات «وصدامات تشخيصية»، بمعنى اختبارات القوة التي يراد منها تقدير مدى سماح الخصم لنفسه بالانزياح عن موقعه المختار، ومدى القدرة على إقناعه بالتخلي عن أحد امتيازاته، وطبيعة الحجج التي يمكن أن تستميله إلى الاستسلام إلى مطالب تتناقض ومصالحه. وتتمثل إحدى العواقب المباشرة والعملية لطلب الاعتراف استناداً إلى حقوق الإنسان في تضاعف ساحات المعركة وجبهاتها، وتغيير الحدود القديمة الفاصلة التي تتجمع عليها الصراعات الموروثة والقائمة والمستقبلية (وإن كان ذلك للوقت الراهن وحسب).



ويرى جوناثان فريدمان أننا قد وجدنا أنفسنا في الآونة الأخيرة في موقفٍ لم نعهده من قبل: «حداثة من دون حداثة»[٤]. وكما في الماضي، فإننا نستمد دافعية من الرغبة الحديثة في تجاوز الحدود، لكننا لم نعد نستمتع، بل ولم يعد يستهوينا هدفها، بل ولا حتى وجهتها الأخيرة. وهذا التغيُّر في الميول وحده يمكن اعتباره تحولاً تاريخيّاً، لكنه ليس التغيُّر الوحيد. إننا بصدد نخبة قوية جديدة، نخبة عولمية متجاوزة للمكان وغير مبالية بالالتزامات طويلة المدى، بل وربما معادية (ناهيك عن الالتزامات من دون أجل، أي الالتزامات القطعية). وقد تخلت هذه النخبة عن طموح النخب السابقة، نخب الأمة/الدولة، في تأسيس «نظام مثالي»، ولكنها فقدت كذلك الرغبة غير القابلة للارتواء لدى النخب الإدارية في إرساء النظام وإدارته بصورة يومية. فمشروعات الحضارات «العظيمة»، والثقافات المتسامية، وإدارة التعليم على غرار «بيت سليمان» الذي تصوره فرانسيس بيكون، صارت موضة قديمة هذه الأيام، وإذا ظهر أحد هذه المشروعات من حين لآخر، فإنه يجري التعامل معه بالطريقة نفسها التي يتم التعامل بها مع إبداعات روايات الخيال العلمي: فإذا ما نالت إعجاباً، فإن ذلك لا يرجع إلا لقدرتها على التسلية والترفيه، وأي اهتمامٍ تثيره إنما هو اهتمام عابر. يقول جوناثان فريدمان: «مع تدهور الحداثة... لم يبقَ إلا الاختلاف وحده وتراكمه». وما أكثر الاختلافات، وهذا ليس مجرد تشويش للحدود، «بل يبدو أن حدوداً جديدة تظهر في كل ركنٍ من أركان كل شارعٍ جديد، وفي كل حيٍّ من الأحياء الآيلة إلى الزوال».

لقد استُحدثت فكرة حقوق الإنسان لصالح الأفراد، بمعنى حق كل فرد في أن يكون مميزاً ومستقلاً عن غيره، من دون تهديد بالعقاب ولا النفي من المجتمع، ولا من الجماعة البشرية بوجه عام. ومع ذلك فمن الواضح أن النضال من أجل «حقوق الإنسان» لا يمكن أن يحققه الفرد إلا مع غيره؛ ذلك لأن الجهد المشترك وحده هو الذي بوسعه أن يضمن فوائده، وذلك يضمن إبداء الحماسة لتمييز الحدود ومراقبة عبورها. فإذا أردنا للاختلاف أن يتحول إلى حقٍّ من الحقوق، فلا بدَّ أن يكون مشتركاً بين جماعة أو فئة

(٤) Jonathan Friedman, "Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush," in: Mike Featherstone and Scott Lash, eds., *Spaces of Culture* (London: Sage, 1999), pp. 239 and 241.



معتبرة من أفراد يتمتعون بالقدرة على التفاوض. ولا بدَّ لذلك الاختلاف أن يسطع بما يكفي لاجتناب تجاهله، وحتى يمكن حمله على محمل الجد. ويعني ذلك أن الحق في الاختلاف لا بدَّ أن يصبح ركيزة التنفيذ المشترك للمطالب.

وهكذا، فإن النضال من أجل تنفيذ الحقوق الأصلية للفرد يؤدي إلى بناء مكثف للجماعات: حفر الخنادق، ووحدات هجومية تدريبية وتسليحية، ومنع دخول المتطفلين، وضرب سياج يحيط بالسكان داخل حدود مستوطناتهم. باختصار، يؤدي هذا النضال إلى فحصٍ مفصل لحقوق الإقامة وتأشيرات الدخول والخروج. فمتى كان الاختلاف قيمة جديرة بالنضال والحماية بأي ثمنٍ، سرعان ما يتبع ذلك دعوة مدوية للتعبئة وحشد حركة شعبية وتوحيد الصفوف مع أعضاء يسيرون القدم بالقدم والكتف بالكتف. ولكن حتى يتحقق ذلك، فمن الضروري أولاً إيجاد «الاختلاف الفارق»، وكشفه من كتلة الاختلافات بين البشر، لا بدَّ أن يكون سمةً تبلغ من التميز والأهمية ما يعدها جديرة بالانتماء إلى فئة «حقوق الإنسان». وبوجه عام يمثل مبدأ «حقوق الإنسان» عاملاً مساعداً يطلق عملية بناء الاختلاف وتكاثره، وبناء الجماعة حوله.

وتعترض نانسي فريزر على «الفجوة المتزايدة بين السياسة الثقافية للاختلاف والسياسة الاجتماعية للمساواة»، وترى أن «العدالة تتطلب اليوم الاعتراف بالآخر وإعادة توزيع الثروات معاً»:

من الظلم حرمان بعض الأفراد والجماعات من مكانة الشركاء الشرعيين في التفاعل الاجتماعي، على أساس من الخطط المترسخة للقيم الثقافية التي لم يشاركوا فيها على قدم المساواة مع غيرهم، والتي تحطّ من قَدْرِ سماتٍ تميزهم أو تُعزى إليهم[٥].

ومن ثمَّ فهناك أسباب واضحة تفسر قدرة منطق «حروب الاعتراف» على دفع الأطراف المتناحرة إلى تحويل الاختلاف إلى قيمة مطلقة. فكل دعوة

(٥) Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation," in: Detlev Clausen and Michael Werz, eds, *Kritische Theorie der Gegenwart* (Leibniz: Institute für Sociologie der Universität Hannover, 1999), pp. 37-60.



للاعتراف تشتمل على عنصر من نزعة أصولية يصعب تخفيفها، بل ويستعصي القضاء عليها، وتضفي على المطالب «طابعاً طائفياً» بالمعنى الذي حددته نانسي فريزر. إن وضع قضية الاعتراف في سياق العدالة الاجتماعية بدلاً من سياق «تحقيق الذات» (وهو الموضع الذي يحبذه تشارلز تيلور وأكسل هونيت، وفق موضة «النزعة الثقافية» المتجهة نحو الفرد والسائدة حالياً) يمكن أن ينطوي على تأثيرٍ مفيد في هذا المجال. فبوسعه أن ينزع سُمَّ الطائفية (مع نزع عواقب هذا السُم: الفصل المادي أو الاجتماعي، وانهيار التواصل، والعداوات التحريضية المتبادلة) من لدغة مطالب الاعتراف. وما دامت مطالب إعادة التوزيع تجري باسم المساواة، فإنها أدوات للاندماج والتكامل، بينما مطالب الاعتراف المختزلة في نشر الاختلافات الثقافية قد تشجع على الانقسامات والانفصال وانهيار الحوار في نهاية المطاف.

وأخيراً وليس آخراً، فإن ارتباط «حروب الاعتراف» بطلب المساواة قد يحمي أيضاً النضال من أجل الاعتراف بالاختلاف من الوقوع في فخ النسبية. فإذا كان تعريف «الاعتراف» بأنه حقُّ المشاركة في التفاعل الاجتماعي على أساس من المساواة، وارتباط ذلك بقضية العدالة الاجتماعية، فإن ذلك لا يعني أنَّ «الجميع لهم حقٌّ متساوٍ في التقدير الاجتماعي»، ولا يعني ذلك أن كل القيم متساوية، وأن كل اختلافٍ جديرٌ بالرعاية لأنه اختلاف، بل يعني ذلك أنَّ «لكلٍ حقاً متساوياً في طلب التقدير الاجتماعي على أسسٍ أمينة تضمن تكافؤ الفرص». فالصراع من أجل الاعتراف عندما يصبح إطاراً لتقرير المصير الثقافي وتحقيق الذات، ويُترك هنالك، إنما يكشف عن مقدرته العدائية، بل والانتحارية في نهاية المطاف. وأمَّا عندما يتحدد موقع مطالب الاعتراف والأفعال السياسية المصاحبة لها في إطار إشكالية العدالة الاجتماعية، فإنها تصبح عاملاً مساعداً للقاءات والحوار والتفاوضات التي قد تؤدي في نهاية المطاف إلى تكاملِ نظامٍ أعلى، بحيث يتسع نطاق الجماعة العرقية من دون حجبه.

ولا يتعلق الأمر هنا بجدال فلسفي لا طائل منه، وليس المهم هو روعة الحجة الفلسفية، ولا وحدة المقاربة النظرية، ولا كل هذه الأمور وحدها بالتأكيد. إن ربط مشكلة عدالة التوزيع بسياسة الاعتراف يكيّف الوعد الحديث بالعدالة الاجتماعية مع ظروف «الحداثة السائلة»، أو كما يقول



جوناثان فريدمان، «الحداثة من دون حداثة»، وباعتبارها، كما يرى برونو لاتور[٦]، عصر قبول التعايش الدائم للتنوع، وهو أمر يتطلب أكثر من غيره فنَّ التعايش الإنساني السلمي.

«الحداثة من دون حداثة» هي أيضاً حالة تحول دون الأمل في استئصال جذري للبؤس وتحرير الوضع الإنساني من الصراع والمعاناة تحريراً أبديّاً. فإذا كان لفكرة «المجتمع الفاضل» من معنى في مرحلة الحداثة السائلة، فلا بدَّ أن ترمز إلى مجتمع مخلص لفكرة «تساوي الفرص»، بمعنى الإزالة التدريجية للعوائق التي تحول دون تساوي هذه الفرص. ونحن نعلم أن تلك العوائق لا يمكن إزالتها بصورة كاملة وبضربة واحدة عن طريق فرض نمطٍ آخر من النظام. ومن ثمَّ فإن الاستراتيجية الممكنة الوحيدة لفكرة «المجتمع العادل» هي الحدُّ التدريجي من العوائق، وهي تظهر مع كل دعوة متتالية للاعتراف. ولا يتمتع كل اختلاف بالقيمة نفسها، فبعض أساليب الحياة وأشكال الاجتماع البشري أجدر بالثناء من غيرها من الوجهة الأخلاقية. ولكننا سنعجز عن تمييزها إذا لم يحصل الجميع على حقوقٍ متساوية في عرض الحجج وإثباتها. ومن المُحال، بطبيعة الحوار الأمين، إصدار حكمٍ مسبق بطبيعة طرق الحياة التي قد تظهر في أثناء الحوار. فلا يمكن استنتاجً النتائج من أمنيات المنطق الفلسفي.

يقول كورنليوس كاستورياديس: «في واقع الحياة، ليس هناك من مشكلة يمكن حلها مقدماً»، بل لا بدَّ أن نفعل الخير في ظروف تفتقر إلى اليقين والتعريف الدقيق. ومشروع الاستقلال هو هدف ومؤشر، ولن يحل المشكلات الحقيقية»[٧]. وليس بوسعنا إلا أن نقول إنَّ الحق في طلب الاعتراف وتلقي رد المجتمع هو شرطٌ ضروريٌّ للاستقلال، بل وربما هو شرط حاسم، ويعني ذلك القدرة على التأسيس الذاتي للمجتمع، ومن ثمَّ التحقيق الذاتي لكمال المجتمع الذي نعيش فيه، كما يعني إمكانية عدم إخفاء الظلم ولا المعاناة، ولا إغفالهما، ولا تجاهلهما، بل إنهما سيحظيان

---

(٦) Bruno Latour, "Ein Ding is ein Thing: A Philosophical Platform for a Left European Party," *Concepts and Transformations*, vol. 3, nos. 1-2 (1988), pp. 97-111.

(٧) Cornelius Castoriadis, "Done and to Be Done," in: *Castoriadis Reader*, edited and translated David Ames Curtis (London: Blackwell, 1997), pp. 400, 414 and 397-398.



بالاهتمام المناسب الذي تحظى به المشكلات التي تقتضي الحل. ويقول كورنليوس كاستورياديس: «إن المسألة بأسرها تبدأ وتنتهي بتغيير موقع النشاط الاجتماعي، الذي ـ إذا ما مُنح الفرصة ـ سيتجاوز كل شيء نقدر على تصوره اليوم...». فالإقناع المعقول للناس اليوم يعني مساعدتهم في الحصول على استقلالهم.

ويؤكد كورنليوس كاستورياديس أنه «لا يحترم اختلافات الآخرين لأجلها، بصرف النظر عن هوية أصحابها وأفعالهم». فالاعتراف بما يسمى «حقوق الإنسان»، الحق في الاعتراف، لا يرقى إلى توقيع شيك على بياض، ولا يعني قبولاً قَبْليّاً لطريقة الحياة موضوع المطالب. فالاعتراف بتلك الحقوق إنما هو دعوة إلى حوار، يمكن في أثنائه مناقشة مزايا الاختلافات المطروحة وعيوبها، ويمكن (بضربة حظّ) الوصول إلى اتفاق على الاعتراف. وهذا الاتجاه يختلف اختلافاً جذريّاً عن اتجاه الأصولية العالمية التي ترفض كل أشكال الوجود الإنساني الأخرى، بينما تمنح شكلاً واحداً الحقَّ في وجودٍ لا يقبل الجدل. ولكنه يختلف اختلافاً جذريّاً أيضاً عن نوع معين من التسامح الذي تروج له بعض متاعب (Strains) ما يسمى باسم «ألتعددية الثقافية»، والتي تفترض طابعاً ماهويّاً للاختلاف لا يتغير ولا يتبدل، ومن ثمَّ ترفض من البداية أية نقاشات حول أساليب الحياة المختلفة. وتؤكد رؤية كورنليوس كاستورياديس الدفاع عن الثقافة على جبهتين: (١) الكفاح الحضاري، بمعنى الحروب الثقافية المقدسة والفرض القمعي للتجانس؛ (٢) اللامبالاة الاستبدادية القاسية عديمة الروح المقترنة بفك الارتباط.





مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

الثقافة بين الدولة والسوق

بدأ اهتمام الدولة الفرنسية بالفنون قبل غيرها من أغلب البلدان الأوروبية، تحت الرعاية الملكية والأرستقراطية. بل إن فرانسيس الأول أسَّس ورشة حكومية في القرن السادس عشر لإنتاج النسيج المزين بالرسوم. وبعد ما يزيد على مئة عام جاء لويس الرابع عشر المشهور بعبارة «الدولة هي أنا» ليخطو خطوة فاصلة في اتجاه الأشكال الحديثة لرعاية الدولة للفنون بتأسيس المسرح الملكي، أو «الكوميدي فرانسيسه» Comédie-Française، علاوة على عدد من الأكاديميات الملكية (بما في ذلك أكاديميات الموسيقى والرسم) لتطوير الفنون وتعليم الفنانين.

فقبل مئتي عامٍ من ظهور مصطلح «الثقافة»، ظهرت أشكال الدعم المالي الذي كانت تقدمه السلطات في الماضي، ومبادراتها التي نسميها اليوم «السياسات الثقافية». ويمكن القول بأن مفهوم «الثقافة» صدر عن الطموح والمشروع الملكيين. وظهر المفهوم الفرنسي للثقافة اسماً جمعيّاً لجهود الحكومة الرامية إلى نشر التعليم وتهذيب الأخلاق والارتقاء بالأذواق الفنية وإيقاظ الحاجات الروحية التي لم يمتلكها الجمهور من قبل أو لم يكن واعياً بأنه يمتلكها. كانت «الثقافة» شيئاً يفعله بعض الناس (النخبة المتعلمة والقوية) أو كانت تنوي فعله لغيرهم («الشعب» أو «عامة الناس» المحرومين من التعليم والقوة). وهكذا كانت الثقافة الفرنسية فكرةً مسيحانية خلاصية في أيامهما الباكرة، وكانت تشير إلى نيّات رعوية تبشيرية: التنوير، وفتح الأعين، والهداية، والتهذيب، وتحقيق الكمال. وهذه الرسالة الرامية إلى



تحقيق الخلاص تولَّتها من البداية سلطاتُ الدولة أو ربما عُهد بها إليها.

بعد إلغاء الملكية الفرنسية، استحوذت الحكومة الثورية على تلك الرسالة، وأضفت على فكرة التنوير والثقافة طموحاتٍ لم تخطر ببال حكام الأُسر الملكية. وصارت غاية الرسالة هي إعادة بناء المجتمع «من أسسه»، وخلق «الإنسان الجديد»، و«إنقاذ عامة الناس» من هاوية الجهل والخرافة التي عاشوا فيها قروناً من الزمان، أي تنفيذ نموذجٍ جديد مُحكم للمجتمع والفرد. فإذا كان من الممكن إلغاء الملكية وطفيلياتها الأرستقراطية، فمن الممكن إعادة تشكيل كل شيء. كل المطلوب هو معرفة الفعل اللازم وطريقة تحقيقه. وهكذا أصبح مفهوم «الثقافة» دعوةً للعمل وصيحةَ حربٍ.

بين عامَي ١٨١٥ و١٨٧٥ تغير نظام الحكم خمس مرات، ولكن مع كل الاختلافات العميقة التي كانت تفصل بينها، كان هناك أمرٌ واحد اتفق عليه الجميع بلا نقاش؛ ألا وهو ضرورة أن تواصل سلطات الدولة عمليات التنوير والتثقيف بدعمها وإشرافها على الجهود، وهذا ما يُعرف الآن باسم «تطوير الثقافة ونشرها». في تلك الحقبة، جرى توظيف المسؤولية الثابتة للدولة عن الثقافة في خدمة بناء الأمة. وقد تحول الهدف العام من خلق الأفراد الجدد (الأفضل) إلى خلق الوطنيين الفرنسيين ومواطني الجمهورية المخلصين. وكان «التراث القومي» محلَّ عناية، وكان هناك اهتمام بإتاحته للمواطن (وإثرائه لصالح الأجيال القادمة ومجدها)، وبالتأكيد كانت فكرة «التراث القومي» هي أحد أعظم شروط الهوية والوحدة القومية وولاء المواطنيين، وقد اتخذت هذه الفكرة موضعاً أكثر أهمية في البرامج المتتالية لهذا المشروع. فكان وَضْعُ برنامجٍ ثقافي متكامل هو الوسيلة التي سيتم من خلالها توحيد لفيفٍ من التقاليد والعادات واللهجات والتقاويم المحلية في دولة حديثة.

وقد وقعت في الماضي محاولات قصيرة ومتقطعة لمأسسة رعاية الدولة للأنشطة الثقافية وتقنينها، ولكن لم يتم تأسيس وزارة للشؤون الثقافية بصورة



شبه دائمة إلا في الثالث من شباط/فبراير عام ١٩٥٩، في أثناء رئاسة شارل ديجول في الجمهورية الخامسة. وقام شارل ديجول بتعيين أندريه مالرو أول وزيرٍ لها، وهو من حقق ما لم يتحقق من قبل. لقد رحّب الموقف السياسي في البلد آنذاك بالمشروع. فكان قائد الدولة مخلصاً للرسالة الرامية إلى إحياء مكانة فرنسا في أوروبا التي أفسدتها فترة الحرب، وكان يتمنى أن تكون الثقافة جزءاً من العظمة المستقبلية لبلاده، وأن تشع الثقافة الفرنسية بنورها على بقية القارة الأوروبية، بحيث يصبح نموذجها موضعَ إعجابٍ ومحاكاة. كان يُراد من الثقافة أن تضفي الهيبة والعظمة في أرجاء العالم على البلد الذي تزدهر تحت رعايته. وقد عبّر عن ذلك فرانسوا شابو قبل ما يزيد على نصف قرن من الزمان، في مقالة عن نشر الثقافة الفرنسية في العالم[١]، وفيها يقول إن مهمة نشر الثقافة الفرنسية في العام يجري القيام بها (وليس بالضرورة إنجازها) تحت رعاية الدولة للفنون، وهذه المهمة «ما زالت موضعَ اهتمامٍ قومي كبير؛ ذلك لأن هناك عوامل أخرى معدودة تتسم بالتأثير العميق في الطريقة التي ينظر بها العالم للبلد، وفي قدرتها على الحديث وجذب الآذان. . .».

ويرى فرانسوا شابو أن موقف الحكومات الفرنسية المتتالية تجاه الفن كانت تشكله أفكار «المسيحانية السياسية الثقافية»، وإن كان مفهوم رسالة فرنسا قد تغير عبر الزمن (فكانت في القرن التاسع عشر تهتم في المقام الأول بحق الأمم في تقرير مصيرها، وفي فترة ما بين الحربين بالدفاع عن الديمقراطيات التي كانت لا تزال هشة وغير مستقرة، وفي نهاية القرن العشرين بنشر التعددية الثقافية). ولذا فإن وزير الثقافة لم ينقصه الدعم المالي الإضافي الذي يمكّنه من بيان فوائد رعاية الدولة للفنانين والعاملين بالثقافة والمستفيدين من جهودهم. وتشير «الثقافة» الآن بالأساس إلى الفن

(١) François Chabot, "La Diffusion de la culture française dans le monde," *Cahiers Français* (janvier-février 2009).



والإبداع الفني، وأصبحت مضاعفة الفن وتكثيف الإبداع الفني هما محل تركيز أنشطة الوزارة. فكان لا بدَّ من إكمال الديمقراطية السياسية بإرساء ديمقراطية الفن. وحدد أندريه مالرو المهمة قائلاً: «إن الوزارة التي عُهدت إليها الشؤون الثقافية، تتمثل رسالتها في إتاحة أعظم أعمال الإنسانية ـ لا سيما الأعمال الفرنسية ـ إلى أعظم عدد من الفرنسيين، وضمان أعظم جمهور ممكن للتراث الثقافي ونشر الأعمال الفنية التي تثري ذلك التراث».

رفض أندريه مالرو بشدة أية مهام ذات طابعٍ تربوي، لا سيما فرض الأذواق الفنية أو المبادئ العامة للذوق الثقافي على الأمة. فعلى العكس من سابقيه، لم يكن أندريه مالرو مهتماً بفرض نماذج ولا أذواق «فوقية» مختارة من قبل السلطات على رؤوس «مواد بشرية مستهدفة من التثقيف»، والتدليس عليهم وخداعهم، ولم يكن مهتماً بتنفيذ المضامين ولا الأشكال المفضلة في ورش عملٍ فنية ولا مشاغل واستديوهات فنية، بل كان يبدي مزيداً من الاهتمام بخلق فرص: للمبدعين، وللإبداع، وللفنانين، وفرص للارتقاء بفنونهم، وفرص للجميع بالارتباط الحميم بالمبدعين والإبداع (حيث تحدث أندريه مالرو عن وضع الثقافة «تحت طلب الجميع، لا في خدمة تزيين الحياة البرجوازية»).

اتبع أخلاف (Successors) أندريه مالرو الطريق الذي رسمه، كما أن منطق تطور مجتمع المعلومات، علاوة على منطق المبادئ التي صاغها واختبرها أول وزير للثقافة، وجّهت الطريق بعناد نحو الاعتراف بتعدد الاختيارات الثقافية، وتدريجيّاً نحو قبول التعددية الثقافية باعتبارها الخصوصية الرئيسة، وعلامة العظمة للثقافة الفرنسية، التي تدعمها رعاية الدولة وتقويها باعتبارها هدفها الرئيس. وكان من الممكن للسياسات الثقافية للحكومات المتوالية، اليسارية واليمينية، أن تفيد أيما إفادة من شعار ماو «دَعْ ألف زهرة لتزهر لتزدهر»، لولا أنه قد تبيَّن أن هذه الدعوة المضيافة في ظاهرها، والليبرالية في جوهرها، كانت فخاً وُضِع بدهاء للمبدعين الصينيين لإقناعهم بالكشف عن نياتهم الهرطوقية السرية حتى يمكن وأدها في



مهدها. . . ففي فرنسا بقي شعار التعدد الثقافي والتنوع الفني منارة سياسة ثقافية تتمتع بدوام جدير بالثناء. وقد أكد ذلك الرئيس جورج بومبيدو قائلاً: «إن الفن ليس مسألة إدارية، بل هو إطار الحياة، أو ينبغي أن يكون كذلك».

بلغت ممارسة دعم التعددية الثقافية ذروتها في أثناء رئاسة فرانسوا ميتران وتولي جاك لانج منصب وزير الثقافة. وفي مرسوم بتاريخ ١٠ أيار/مايو ١٩٨٢، جاءت فكرته من فرانسوا ميتران وكَتَبه جاكً لانج، أُعلن أن الرسالة الجوهرية لوزارة الثقافة هي تمكين جميع الفرنسيين من رعاية ابتكارهم وإبداعهم، وتطوير قواهم الإبداعية، والتعبير الحر عن مواهبهم، والإفادة من التدريب الفني المفضل لهم. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فرض المرسوم على مؤسسات الدولة واجبَ دعمِ مبادرات الجماعات والأقاليم، ومساعدة الحركات المستقلة غير المؤسسية والممارسات غير الاحترافية. وقد ظل جاك لانج يؤكد بلا ملل ولا كلل أن تطوير الفن وثروته ودوامه وتوافره إنما يتطلب إلغاءً حاسماً لمركزية المبادرات الثقافية. فالقوى والأموال والمعرفة التنظيمية التي تمتلكها وزارة الثقافة ليس الهدف منها قيادة التيارات الثقافية والاختيار بينها، بل زيادة القوى والدعم المالي للتنظيم الذاتي للمبادرات التلقائية من الأقاليم. وكان مارك فمارولي عضو الأكاديمية الفرنسية ومؤلِّف تاريخ سجالي معتبر ومثير للجدل الشديد عن تعقيدات «الدولة الثقافية» وإشكالاتها، وقد قال مارك فمارولي بشكل قاسٍ إلى حد ما: إنَّ الاهتمام الرئيس لوزارة الثقافة الفرنسية كان يتمثل في اجتناب الشك في نياتها لحكم الثقافة والاتهامات بتفضيل أحد أشكالها. ولم يعجب ذلك مارك فمارولي ولكن، من جهة أخرى، كان تيودور أدورنو معروفاً بشكوكه في دوافع إدارات الدولة عندما تبدي اهتماماً بالفنون، والراجح أنه كان سيرحّب للغاية بانسحاب الإدارة من طموحاتها القديمة في الحكم على مزايا المقترحات الفنية وعيوبها.

ويؤكد تيودور أدورنو أن جمع الروح الموضوعية لعصر من العصور في كلمة «الثقافة» وحدها يعكس من البداية الرؤية الإدارية التي تتولى، وهي



تنظر من أعلى إلى أسفل، عمليات التجميع والتوزيع والتقييم والتنظيم. ويكشف أدورنو عن السمات المميزة لتلك الروح قائلاً: «الطلب الذي تفرضه الإدارة على الثقافة متغاير في جوهره ويخضع لتأثير خارجي؛ فالثقافة، بصرف النظر عن الشكل الذي تتخذه، تُقاس بمعايير ليست من صميمها، ولا علاقة لها بطبيعة الموضوع ولا صفته المميزة، بل تتعلق ببعض المعايير المجردة المفروضة عليها من الخارج»[٢].

وكما هو متوقع في علاقة اجتماعية غير متناظرة، ينفتح منظر مختلف تماماً أمام الأعين التي تفحص تلك العلاقة من الوجهة المقابلة التي يقع عليها فعل الإدارة (أي من منظور «التابعين للإدارة»). إنه منظرُ قمعٍ لا داعي له ولا مُوجب، وتأكيد للظلم وغياب القانون. وهنا تبدو الثقافة «متعارضة مع الإدارة»؛ ذلك لأن الثقافة عديمة النفع كما قال أوسكار وايلد (وكما يرى أدورنو في استفزاز للقارئ)، ويُقال لنا إن الثقافة ربما تبدو عديمة النفع ما دام المديرون يحتكرون رسم الخط الفاصل بين النفع وعدمه. إنها تضع حقوق الخاص في مقابل الضغط العام الذي يفرض التماثل، وهي تتضمن نزعة نقدية راسخة تجاه الوضع القائم وكل المؤسسات التي يفرزها[٣].

ولا مفر من الصدام والعداء بين هاتين السرديتين الصادرتين عن تجربتين مختلفتين. وهذا الصدام وذاك العداء لا يمكن منعه ولا تخفيفه إذا ما ظهر. فالعلاقة بين المديرين والتابعين للإدارة هي علاقة صراعٍ في جوهرها؛ ذلك لأن الطرفين ينشدان أهدافاً متعارضة، ولا يمكنهما العيش معاً إلا في حالة يسودها الصدام المتوقع وانعدام الثقة والاستعداد للاقتتال.

وتزداد حدة الصراع، وتشتد حدة الصدامات، وتتفاقم العواقب الكارثية

(٢) Theodor W. Adorno, "Culture and Administration," in: Theodor W. Adorno, ed., *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited with an Introduction by J. M. Bernstein (London: Routledge, 1991), pp. 93 and 98.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٩٣، ٩٨ و١٠٠.



في حالة الفنون الجميلة باعتبارها أهمَّ مجال للثقافة ومركز توليد طاقتها. فالفنون الجميلة أكثر الفنون الرائجة في الثقافة؛ ولذلك فإنها لا يمكنها مقاومة الدخول في غزوات جديدة في أرض جديدة، وشن حرب عصابات حتى تُعَبِّدَ طرقاً جديدة لتتبعها بقية الثقافة الإنسانية (وهنا يقول جوزيف برودسكي: «الفن ليس وجوداً أفضل، بل هو وجود بديل. . . إنه ليس محاولة للهروب من الواقع، بل العكس، فهو محاولة لبث الحياة فيه»)(٤). ومبدعو الفن بطبيعتهم خصوم أو متنافسون في أنشطة يفضل المديرون أن يحولوها إلى امتيازاتهم الخاصة.

وكلما أبعد الفن والفنانون أنفسهم من النظام القائم، وكلما رفضوا بشدة الاستسلام له؛ قلَّت ملاءمة الفن والفنانين للمهام التي تتطلبها الإدارة منهم. وهذا يعني بدوره أن المديرين سيعتبرونهم عديمي القيمة لمشروعهم الإداري، أو ضارين به مباشرة. فالمديرون والفنانون يضعون لأنفسهم أهدافاً متقابلة؛ بحيث تبقى روح الإدارة في حالة من الحرب الدائمة مع اللايقين الذي يعد الأرض/البيئة الطبيعية للفن. وانشغال الفنون برسم بدائل خيالية للوضع السائد تضعهم في موضع المنافسين للإدارة، شاءوا ذلك أم أبوا. والتحكم في المشروع والجهد البشريين اللذين تبذلهما الإدارة تنحط مكانتهما إلى رغبة في السيطرة على المستقبل. ولذا تتعدد الأسباب التي تدعو إلى عدم وجود حبٍّ مفقود بين أهل الإدارة وأهل الفن.

وقد أدرك أدورنو حتمية ذلك الصراع في معرض حديثه عن الثقافة، لا سيما الفنون الجميلة، لكنه يؤكد أن الخصمين المتنازعين يحتاج كل منهما إلى الآخر. والأهم أن الفن يحتاج إلى أبطال، أبطال أشداء؛ لأنه من دون مساعدتهم لا يمكن تحقيق رسالته. وهذا الوضع يشبه العلاقات الزوجية التي يعجز فيها الزوجان عن العيش في وئام، ولكن الواحد منهما لا يستطيع

(٤) Joseph Brodsky, "The Child of Civilization," in: Joseph Brodsky, *Less Than One: Selected Essays* (New York: Farrar Strauss and Giroux, 1987), p. 123.



العيش من دون الآخر؛ فمهما بلغت الحياة بينهما من سوء وعكرت صفوها الجدالات والصدامات المعلنة والعداوات الدفينة، فإن أسوأ ضرر يمكن أن يلحق بالثقافة (لا سيما الفنون الجميلة) يتمثل في الانتصار النهائي الكامل على غريمها. «فالثقافة تعاني من التدمير عندما تخضع للتخطيط والإدارة، ولكن إذا تُركت لحالها، فإن كل شيء ثقافي يُهدد بفقد إمكانية التأثير، بل وبفقد وجوده نفسه»[٥]. وبهذه الكلمات يؤكد أدورنو النتيجة المحزنة التي توصل إليها عندما كان يعكف مع ماكس هوركهايمر على تأليف كتاب «**جدل التنوير**»؛ ألا وهي أن تاريخ الأديان القديمة، وكذلك تاريخ الأحزاب والثورات الحديثة، يعلمنا أن ثمن البقاء هو «تحويل الأفكار إلى هيمنة»[٦]. هذا الدرس الذي يعلمنا التاريخ إياه لا بدَّ أن يدرسه، ويستوعبه، ويمارسه بدقة الفنانون المحترفون الذين يحملون العبء الأساسي لميل الثقافة إلى الانتهاك، ويقبلون بوعي المسؤولية عنها، فيمارسون النقد والانتهاك طريقةً للوجود.

إن توجيه الدعوة إلى مبدعي الثقافة بالانسحاب من عملية الإدارة والابتعاد عنها لا تجد آذاناً صاغية. فهذه الدعوة ربما تحرمهم من كسب قوتهم، بل وربما تحرمهم من كل تأثير، من مجرد الاتصال بين العمل الفني والمجتمع، وهذا الاتصال لا يمكن أن يستغني عنه أعظم الأعمال أصالةً إذا أُريد لها ألا تفنى[٧].

وهذه معضلة، بل وهي إحدى أشد المعضلات استعصاءً على الحل. فلا بدَّ للمديرين من الدفاع عن النظام المعهود إليهم بعنايته باعتباره «النظام الأصيل للأشياء»، أي المنظومة نفسها التي لا بدَّ للفنانين المخلصين من إرهاقها، ومن ثمَّ فضح فساد منطقها والتشكيك في حكمتها. ويرى أدورنو

---

(٥) Adorno, "Culture and Administration," p. 94.

(٦) Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Verso, 1979), pp. 216-217.

(٧) Adorno, Ibid., p. 103.



أن التشكيك الأصيل للإدارة في التبعية الطبيعية للفن وعدم القدرة على التنبؤ به ليس إلا سبب حربٍ دائمة للفنانين. ومن جهة أخرى، يضيف أدورنو أن مبدعي الثقافة لا يمكنهم الاستمرار من دون الإدارة إذا ما أرادوا أن يبقوا محلَّ استماعٍ ونظرٍ وملاحظة، مخلصين لرسالتهم وآملين في تغيير العالم. فليس أمام مبدعي الثقافة اختيار، بل لا بدَّ أن يتعايشوا مع هذه المعضلة. ومهما بلغت لعنات الفنانين لقناعات الإدارة وتدخلها المتطفل، فإن البديل لصيغة التعايش هو فقدان المعنى في المجتمع والسقوط في العدم. وبوسع الفنانين الاختيار بين أشكال وأساليب للإدارة، ولكن ليس بوسعهم الاختيار بين قبول مؤسسة الإدارة ورفضها.

وليس هنالك من حل لهذه المعضلة. فرغم كل الصراعات وحملات التشويه الصامتة أو الصاخبة، يعيش مبدعو الثقافة ومسؤولوها الإداريون في بيتٍ واحد، ويشاركون في مشروعٍ واحد. وخلافاتهم هي مثال على ما يسميه علماء النفس «تنافس الأشقاء». فالطرفان يحكمهما فهمٌ واحد لدورهم وهدفه في عالم مشترك؛ ألا وهو تحويل العالم إلى صورة مختلفة عما هو عليه أو عما سيكون عليه لولا تدخلهم وإسهامهم في وضعه وحركته. والطرفان كلاهما يراوده شك (وجيه) في قدرة النظام القائم أو المرغوب في أن يستمد بقاءه من نفسه، أو أن يستمد وجوده من قواه الخاصة من دون مساعدة أهل الفن وأهل الإدارة. ولا يختلف الطرفان على أن العالم بحاجة إلى مراقبة يقظة دائمة وتعديلٍ متواصل، بل يتعلق الخلاف بموضوع التعديلات ووجهة التصحيحات. وفي نهاية المطاف، فإن الركيزة الوحيدة في الجدال والصراع الدائم من أجل القوة هي الحق في صنع القرارات، ثم ترسيخ وجهات النظر والإلزام بالقرارات.

وتتجاوز حنة أرندت الأسباب الظاهرة للصراع لتصل إلى جذوره الوجودية قائلةً: إن إطلاق صفة «الثقافي» على موضوع ما يعتمد على الامتداد الزمني لدوامه. فسمته الدائمة يقابلها جانبه الوظيفي، وذلك الجانب هو ما يخفيه من عالم الظواهر عبر الاستهلاك والتلف والإهلاك... فالثقافة



تتعرض للخطر عندما ننظر إلى كافة الموضوعات الحالية أو الماضية باعتبارها موضوعاتٍ وظيفية للعمليات الاجتماعية الحيوية، كما لو أنها صدرت لإشباع حاجات محددة، ولا يهم قيمة هذه الحاجات ولا وضاعتها[٨].

وترى حنة أرندت أن الثقافة تضطلع بالعلو فوق الوقائع الراهنة، فهي لا تنشغل بما ينشغل به الناس اليوم من أولوية اللحظة وضرورتها. بل إنها تسعى إلى تجاوز القيد الذي تمثله «الهموم الواقعية الحاضرة»، وتصارع من أجل تحرير نفسها من ضروراتها ومقتضياتها.

وتؤكد حنة أرندت أن الاستعمال/الاستهلاك الفوري والذوبان في عملية الاستهلاك الآني ليسا غاية الأعمال الثقافية ولا معيار قيمتها. فالثقافة (الفنون) تبتغي الجمال. وأعتقد أن حنة أرندت اختارت «الجمال» اسماً للهموم الثقافية، لأن فكرة «الجمال» ترمز إلى هدفٍ مراوغ يتحدى التفسير العقلاني/السببي، فلا غاية للجمال بطبيعته، ولا استعمال مادي له، ولا غرض واضح، ولا غاية إلا نفسه، وهو لا يستمد شرعية وجوده من الإشارة إلى أية حاجة ماضية شعر بها المرء وحددها وسعى لإشباعها. وأية حاجة قد يشبعها الفن لا بدَّ لها أن تصدر عن فعل الإبداع الفني نفسه. فصفة «الثقافي» تلازم الموضوع ما دام يعيش أطول من نفعه الذي ربما صاحب إبداعه أو ألهمه.

وقد يتمرد مبدعو الثقافة اليوم كما تمردوا في الماضي على التدخل المتطفل لأهل الإدارة المُصرّين على قياس الموضوعات الثقافية وفق معايير خارجية، غريبة عن اللاوظيفية الطبيعية والتلقائية الطليقة والاستقلال الحر للإبداع. وقد يتمردون على الرؤساء، الرسميين وغير الرسميين، المستغلين لسلطتهم والإمكانات الواقعة تحت أمرهم لضمان الامتثال لقواعد النفع

(٨) Hannah Arendt, *La Crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 266-267.



والمعايير التي يضعونها ويعرفونها بأنفسهم. وباختصار، الرؤساء الذين ـ كما هو عهدهم في الماضي ـ يقيدون أجنحة الخيال الفني، ويقوضون مبادئ الإبداع الفني. ولكن وقع تغيُّر في العقود القليلة الماضية في حالة الفنون ومبدعيها. **أولاً**: طبيعة المديرين للفن في الوقت الراهن أو الطامحين إلى إدارته؛ **ثانياً**: الوسائل المستخدمة في تحقيق ذلك؛ **ثالثاً**: المعنى الذي يضفيه جيل جديد من المديرين على «الوظيفية» و«النفع» الذي يتوقعونه من الفن والذي يستخدمونه لإغواء الفن أو فرض متطلبات ليستوفيها.

إن آندي ورهو Andy Warho المعروف بتذوقه المعتاد للمفارقات والمتناقضات، والخبير بأحدث التيارات في هذا المجال، يؤكد أن «الفنان هو شخص يبدع أشياءَ لا يحتاجها أحد»، وأن «الأعمال التجارية الرائجة الناجحة هي أجمل أنواع الفن». والإغراء الذي يعرضه مديرو عمليات السوق الاستهلاكية، أولئك المتخصصون في زيادة الطلب مع العرض، إنما يتمثل في التصريح بالوعد بأنه في ظل الإدارة الجديدة لن تبقى هاتان المقولتان متناقضتين؛ ذلك لأن المديرين الجدد سيضمنون شعور الناس بالحاجة إلى امتلاك ما يريد الفنانون أن يبدعوه (ويدفعون مقابل ذلك)، وأن ممارسة الفن ستصبح «عملاً تجاريّاً رائجاً ناجحاً». وأمَّا الإكراه فيتمثل في الحقيقة التي مفادها أنه من الآن فصاعداً ستُملي إرادة السلطات الجديدة نوعَ الإبداعات الفنية المطلوبة، ونوعَ الأعمال التجارية الرائجة الناجحة؛ وأفضل الفنون جميعها، فنٌّ يفوق فيه خبراء التسويق سادةَ فنون الرسم والنحت ويفوزون عليهم بسهولة.

التوسط في توصيل الفن للجمهور ليس أمراً جديداً، واعتاد أن يكون، لحسن الحظ أو لسوئه، في أيدي رعاية الدولة، وكان ذلك يبعث على رضا الفنانين نوعاً ما، فكانت المؤسسات السياسية المسؤولة عن الثقافة تتوسط في توصيل الفن للجمهور. وأمَّا الجديد في الأمر بحقٍّ فهو معايير توسط الجيل الجديد من المديرين ووكلاء قوى السوق الذين يشغلون المواقع التي تخلى عنها وكلاء سلطات الدولة أو انتُزعت منهم. ولمَّا كانت هذه المعايير



هي معايير الاستهلاك، فإنها تتعلق في الغالب الأعم بالاستهلاك الفوري والإشباع الفوري والربح الفوري. فالسوق الاستهلاكية التي تعمل على إشباع حاجات طويلة المدى (ناهيك عن الحاجات الدائمة الأبدية) إنما هي تناقض ظاهر. ذلك لأن السوق الاستهلاكية تفضل الدورات السريعة لرأس المال وتشجعها، كما تحبذ أقصر فاصلٍ ممكن بين استخدام المنتج والتخلص منه، من أجل تقديم بدائل فورية للبضائع التي فقدت قدرتها على تحقيق أرباح كبيرة. وهذا التوجه المعهود لروح عصرنا، كما يقول ميلان كونديرا، «يحملق فيما هو راهن، في حاضر مُغير وتوسعي حتى إنه يطرد الماضي من نطاق الرؤية، ويحوّل الزمن إلى لحظة حاضرة دائمة»[٩]، وهذا التوجه يتناقض بشدة مع طبيعة الإبداع الفني وغاية الفنون جميعها، وليس فن الرواية وحده الذي يتحدث عنه ميلان كونديرا. فرسالة الفن، كما يقول ميلان كونديرا، هي «حمايتنا من نسيان أنفسنا». ومن ثمَّ فإن الجديد، مع الإشارة إلى ملاحظاتنا السابقة، هو انفصال الأشقاء الذين ما زالوا في تنافسٍ متبادل.

ولا يقتصر الاهتمام في المرحلة الراهنة من قصة تلك الحرب القديمة الطويلة على الإجابة عن السؤال التالي: «من يتولى إدارة الأمور؟»، بل يتسع الاهتمام ليشمل التساؤل عن معنى إدارة الفنون، أي غاياتها المرجوة. بل وربما نتجاوز ذلك ونقول إن المهم هو بقاء الفنون في الشكل الذي وجدت فيه منذ أن تزينت أسوار كهوف ألتميرا بالرسوم. ذلك لأن إخضاع الإبداع الثقافي لمقاييس السوق الاستهلاكية ومعاييرها يعني إرغام الأعمال الفنية على قبول شروط القبول المفروضة على أية أعمال تتطلع إلى مرتبة البضائع الاستهلاكية، أي أن تبرر نفسها بقيمتها الاستهلاكية الحالية. ولكن هل تستطيع الثقافة أن تبقى بعد نزع قيمة الوجود وتدهور الأبدية، وربما يكون

---

(٩) Milan Kundera, *The Art of the Novel*, from the Polish translation by Mark Bienczyk (Warsaw: Czytelnik, 2004), pp. 23-24.



ذلك أفظع «الخسائر الجانبية» الناجمة عن انتصار الأسواق الاستهلاكية؟ إننا لا نعرف ما إذا كانت الثقافة تستطيع البقاء، وإن كان لدينا من الأسباب الوجيهة ما يجعلنا نشك في ذلك، فنتبع نصيحة هانز يوناز لأهل عصر اللايقين، ونثق بنبوءات «أنبياء القدر المشؤوم» بما يفوق ثقتنا في رسائل الطمأنة التي يبعث بها مروجو «عالم الاستهلاك الرائع الجديد» ومعجبوه.

إن السؤال الأول المطروح على المبادرات الفنية الساعية إلى الاعتراف بها يتعلق بالطلب الاستهلاكي والقدرة الشرائية المحتملة. ولكن لا بدَّ أن نتذكر أن الطلب الاستهلاكي معروفٌ بطبيعته المتقلبة العابرة، وأن قصة هيمنة الأسواق الاستهلاكية على الفنون يتم تجميلها بتمثيلات زائفة وتقديرات مغلوطة ومضللة، وكذلك قراراتها. ففي الممارسة، يتلخص منطق هذه الهيمنة في تعويض غياب المعايير الجمالية للجودة بمضاعفة العروض، و«تكديس البضائع على رفوف عالية»، أي الزيادة المهدرة والإهدار الزائد. فها هو جورج برنارد شو، كاتب المسرح العظيم والعاشق لفن التصوير، ينصح زملاءه المصورين الهواة باتباع نموذج سمك البقلة (القد)، فلا بدَّ لكل سمكة أن تضع ألف بيضة حتى يمكن أن تخرج سمكة بقلة (قد) واحدة قادرة على الحياة حتى يكتمل نموها. ويبدو أن الصناعة الاستهلاكية بأسرها ومديري التسويق المروجين لها قد اتبعوا تلك النصيحة وتجاوزوها.

ففي أيامنا هذه، نجد أن الزبائن المحتملين وأعدادهم وأموالهم النقدية هي التي تحدد (بطبيعتها ومن دون قصد) قَدَر الأعمال الثقافية. فالخط الفاصل بين الأعمال الثقافية «الناجحة» (المستحوذة على الاهتمام العام) والأعمال الثقافية المخفقة (العاجزة عن تحقيق الشهرة وعن الوصول إلى قاعات العرض المشهورة أو المزادات التي يشارك فيها الزبائن المعتبرون) إنما ترسمه إحصاءات المبيعات وتقديرات الزبائن والعوائد والأرباح. وهذا ما عبّر عنه دانيل بورستين بخفة ظلِّه الساخر عندما قال إن المشاهير هم أناس مشهورون لكونهم مشهورين، وإن الكتاب الجيد هو الكتاب الذي



يحقق مبيعات جيدة؛ لأنه قادر على تحقيق مبيعات جيدة. بيد أن منظِّري الفن ونقاده، الذين يقيمون الأعمال الفنية في السوق اليوم ويحاولون عقد علاقة بين الشهرة التي يحظى بها الفنان وقيمة أعماله الفنية، لم يتجاوزوا ما قاله دانيل بورستين بطريقته الساخرة. فإذا ما بحثنا عن سببٍ وجيه يفسر الأسعار العالية لفنان ما، فمن الأسهل أن نعثر عليه في اسم قاعة العرض أو العرض التليفزيوني أو الصحيفة المسؤولة عن نقل الفنان وعمله من قلب الظلام إلى بؤرة الضوء، ومن الأصعب أن نعثر عليه في الأعمال الفنية نفسها.

ليست الشركات الضخمة وحدها هي التي تستثمر قيمة المنتجات بمنحها علامة تجارية، أو تنزع قيمة المنتجات بسحب تلك العلامة التجارية. إن منح «الرخصة» يصاحبه حدث واحد وعابر، ولكنه يحظى بصدى كبير وترويجٍ أو «زخم» صاخب في مختلف وسائل الإعلام يشبه الاحتفالات بإله الخمر. وتبدو تلك الأحداث الاحتفالية هي أكثر المصادر ثراءً للقيمة المضافة التي تحظى بها الثقافة. فهي تجذب انتباه الجماهير لأن الجماهير تنتبه إليها، وهي تبيع أعداداً كبيرة من التذاكر لأن هناك طوابير طويلة من أجل تلك التذاكر...

تخلو الأحداث من المخاطر التي قد تتعرض لها أشهر قاعات العرض وقاعات الحضور. وهي ليست بحاجة إلى التعويل على ولاء الزبائن المخلصين في عالمٍ يتناغم مع التقلبات السريعة للذاكرة العامة وضعفها وعمرها القصير، وفي ظل الإغراءات المتنافسة على جذب الانتباه المستنزف بصورة مستديمة لدى المستهلكين. فالأحداث، مثل كافة المنتجات الاستهلاكية غير المزيفة، تحمل تاريخ انتهاء الصلاحية، ويستطيع مصمموها إسقاط الاهتمامات طويلة المدى من حساباتهم، مما يعني توفيراً كبيراً في النفقات وكسباً لمصداقيةٍ ووجاهةٍ بفضل التناغم المفترض بين طبيعتها وروح العصر. فالأحداث، كما يقول جورج شتاينر، تصميمها من أجل «الاستفادة من الأشياء بأقصى ما يمكن والتخلص منها بأسرع ما يمكن». وهكذا يمكنها اجتناب الوبال الذي يمكن أن يجلبه الاستثمار طويل الأجل، وهو قانون المردود المتناقص أو الغلة المتناقصة، المعروف في الممارسة لكل فلاحٍ في



التاريخ، وفي النظرية لكل عالمِ اقتصادٍ منذ آن روبير جاك تيرجو وتوماس مالتوس ودافيد ريكاردو.

السباق المذهل للأحداث والأنشطة التي لا تدوم أكثر من دوام اهتمام الجمهور بها هو أكثر المصادر ثراءً لعوائد السوق اليوم، وهو يتناغم تماماً مع النزعة السائدة في العالم الحديث السائل. فالأعمال الثقافية يجري إنتاجها هذه الأيام لخدمة «مشروعات» محددة وقصيرة الأجل في الغالب الأعم. وقد لاحظت نعومي كلين أن الشركات تفضل كسب عوائدها بإلصاق علاماتها المسجلة على منتجات جاهزة، ولا تقبل المسؤولية عن إنتاجها ولا عن أي من مخاطرها، وصار بإمكان هذه الشركات: «منح علامة مسجلة لا للرمال وحدها، بل وللقمح، واللحوم، والطوب، والمعادن، والمواد الخرسانية، والمواد الكيميائية، والقمح المطحون، ومجموعة لانهائية من السلع كان يعتقد أنها محصنة من هذه العملية»[١٠]، وما زال يُعتقد إلى الآن أنها قادرة على الاعتماد على مزاياها الداخلية وتثبت قيمتها من خلال كشف تميزها وحسب. وغياب الأعمال الفنية من هذه القائمة إنما يدل على سهوٍ نادر من جانب نعومي كلين.

لقد عاشت الثقافة على مدار قرون حياةً مضطربة مع كل الرعاة الأثرياء ومديري فرق الحفلات، فكانت تنتابها مشاعر متناقضة تجاههم، وكانت تشعر بالتقييد، بل وربما الاختناق، عند معانقتهم المفروضة من جانبهم، بينما كانت تهدئ مزاجها معهم عن طريق طلبات العون، وتعود من جماهير كثيرة بحيوية جديدة وطموحاتٍ جديدة. فهل ستفيد الثقافة من «تغيُّر الإدارة» أم ستخسر؟ هل ستظهر في قطعة واحدة بعد تغيُّر الحراس في برج المراقبة؟ هل ستبقى حيةً بعد ذلك التغيُّر؟ هل ستنعم الأعمال الفنية بوجود غير الحياة الخاطفة والشهرة التي تستغرق خمس عشرة دقيقة؟ ألن تقتصر وصاية الإداريين الجدد المخلصين للأسلوب الجديد للإدارة على نزع الأصول وبيع

(١٠) Naomi Klein, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (London: Flamingo, 2001), pp. 5 and 25.



الأسهم من دون النظر إلى المستقبل؟ ألن تتوارى الأعمال الخالدة ليحل محلها مقبرة «الأحداث الثقافية» الميتة أو المجهضة، باعتبارها أفضل صورة مجازية ملائمة للثقافة الراهنة؟ وتحتاج الإجابات عن هذه الأسئلة إلى وقت طويل، ولكن لا يجب أن نؤجل تماماً البحث عن الإجابات، ولا يجب أن نهمل التساؤل عن الشكل الذي ستتخذه الثقافة في نهاية المطاف نتيجة أفعالنا أو انعدامها.

إن رعاية الدول للثقافة القومية لم تفلت من قَدَر وظائف كثيرة خضعت لتحرير السوق والخصخصة. لقد لقيت رعاية الدولة للثقافة القومية مصير غيرها من الوظائف من أجل السوق وتخفيف الحمل، فطرحت في البحر بكل إرادتها مزيداً من المهام التي لم يعد بإمكانها السيطرة عليها في قبضتها الواهنة. ولكن من المُحال إخضاع وظيفتين للخصخصة وتحرير السوق والتخلي عنهما من دون «أضرار تابعة» كارثية من الوجهة الاجتماعية. وإن إحداهما هي وظيفة حماية الأسواق من نفسها، من عواقب عجزها المعروف عن ضبط النفس وعن وضع حدود لنفسها، وميلها المعروف إلى الحطّ من قيمة كل القيم المقاومة للتسليع والتفاوض، حتى إنها تحذفها من قائمة الأفعال المرسومة، كما تحذف كلفة فعل ذلك من حسابات الاقتصاد في النفقات والتكاليف. وأمّا الوظيفة الأخرى فهي وظيفة إصلاح الضرر الاجتماعي والثقافي الذي خَلَّفَتْه السوق بسبب هذا العجز وذاك الميل. لقد كان يعلم جاك لانج ما يفعل.

ولعل أفضل تلخيص لهذه الاعتبارات، وأفضل استنتاج للنتائج العلمية منها، هو الذي قدمته آنا سايدلر يانيشفسكا Anna Zeidler-Janiszewska الباحثة المتبحرة في قَدَر الثقافة الفنية في أوروبا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية:

إذا ميزنا الثقافة الفنية (باعتبارها «واقعاً ذهنيّاً») من ممارسة المشاركة فيها (المشاركة الإبداعية والمتلقية ـ في هذه الأيام المشاركة الإبداعية



المتلقية أو المشاركة المتلقية الإبداعية)، والمؤسسات التي تتيح المشاركة؛ فإن السياسات الثقافية للدولة ينبغي أن تهتم بمؤسسات المشاركة (التي تشمل وسائل الإعلام «العام»)، واهتمامها الأولي هو إتاحة الفرص المتكافئة في المشاركة... وجودة المشاركة وفرصها المتكافئة، ويعني ذلك أن «المتلقي»، وليس الشكل ولا المحتوى، ولا العلاقات بين «المديرين» و«جمهور الفنون» ـ هو النقطة المركزية في اهتمام السياسات الثقافية[١١].

وعليه، فإن الأعمال الثقافية والاختيارات الثقافية وتوظيفاتها من جانب المتلقي إنما تتداخل في تفاعلٍ أوثق من أي وقتٍ مضى. وعلى ضوء الموضع المتغير للفنون في كُلية الحياة المعاصرة، فالراجح أن هذا التفاعل سينمو حتماً نمواً أقوى في المستقبل. واقع الأمر أن الأعمال الفنية المعاصرة تتسم بعدم قابلية التحديد، وعدم قابلية التعريف، وعدم الاكتمال، فما تزال تبحث عن معناها، وهي غير واثقة من إمكانيتها، وستظل في هذا الوضع لا محالة حتى لحظة لقائها بالجمهور (لا سيما الجمهور الذي تستحضره أو تستفزه، وتصنعه)، لقاءً نشطاً بين الجانبين. والمعنى الحقيقي (والإمكانية التنويرية والتقدُّمية) للفنون إنما تنبت وتولد وتنضج داخل ذلك اللقاء. وأفضل الفنون المعاصرة (وأهمها وأنجحها في أداء دورها الثقافي) إنما هي خطوات كثيرة في عملية لانهائية من إعادة تفسير التجربة المشتركة، وهي تقدم دعواتٍ للحوار، أو للحوار متعدد الأطراف.

ولمَّا كانت الوظيفة الحقيقية للدولة الرأسمالية في إدارة «مجتمع المنتجين» هي ضمان اللقاء المستمر المثمر بين رأس المال والعمال، وبينما كانت الوظيفة الحقيقية للدولة القائمة على «مجتمع المستهلكين» هي ضمان اللقاءات المتكررة الناجحة بين المنتجات الاستهلاكية والمستهلك؛ فإن اهتمام «الدولة الثقافية»، الدولة العاكفة على ترويج الفنون، يحتاج إلى التركيز على ضمانِ اللقاء المستمر بين الفنانين وجمهورهم وخدمتِه. ففي

(١١) من المراسلات الخاصة.



ذلك اللقاء تولد الفنون المعاصرة وتنمو وتتحقق. ومن أجل ذلك اللقاء لا بدَّ من تشجيعِ المبادرات الفنية والأدائية المحلية والشعبية ودعمِها. فرعاية الإبداع الثقافي في حاجة ماسة إلى الدعم، مثل كثير من وظائف الدولة المعاصرة.



المراجع

Books

Adorno, Theodor W. (ed.) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Edited with an Introduction by J. M. Bernstein. London: Routledge, 1991.

_______ and Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Verso, 1979.

Arendt, Hannah. *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1968.

Baczko, Bronislaw (ed.). *Une éducation pour la démocratie*. Paris: Garnier Fréres, 1982.

Bénéton, Philippe. *Histoire de mots-culture et civilisation*. Paris: Presses de sciences Po, 1975.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge, 2010. (Routledge Classics)

Brodsky, Joseph. *Less Than One: Selected Essays*. New York: Farrar Strauss and Giroux, 1987.

Castoriadis Reader. Edited and translated David Ames Curtis. London: Blackwell, 1997.

Clausen, Detlev and Michael Werz (eds.). *Kritische Theorie der Gegenwart*. Leibniz: Institute für Sociologie der Universität Hannover, 1999.

Constant, Fred. *Le Multiculturalism*. Paris: Flammarion, 2000.

Dench, Geoff. *Maltese in London: A Case Study in the Erosion of Ethnic Consciousness*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

Featherstone, Mike and Scott Lash (eds.). *Spaces of Culture*. London: Sage, 1999.



Freud, Sigmund. *Civilization, Society and Religion*. London: Penguin Group, 1991. (Penguin Freud Library; vol. 12)

Gadamer, Hans-Georg. *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Gutmann, Amy (ed.). *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Jacoby, Russel. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books, 1999.

Klein, Naomi. *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. London: Flamingo, 2001.

Kundera, Milan. *The Art of the Novel*. From the Polish translation by Mark Bienczyk. Warsaw: Czytelnik, 2004.

Mrożek, Sławomir. Małe Listy. Warsaw: Noir sur Blanc, 2000.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Translated with an introduction by A. J. Krailsheimner. London: Penguin, 1966.

Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in 20th Century America*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1998.

Rutherford, Jonathan. *After Identity*. London: Laurence and Wishart, 2007.

Simmel, Georg. *Gesamtausgabe, vol. 5: Aufsätze und Abhandlungen, 1894-1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Squires, Judith (ed.). *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* London: Lawrence and Wishart, 1993.

Steiner, George. *The Idea of Europe*. Washington, DC: Nexus Institute, 2004.

Weeks, Jeffrey. *Making Sexual History*. Cambridge, UK: Polity, 2000.

Wieviorka, Michel (ed.). *Une société fragmenteé: Le Multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte, 1997.

Wilde, Oscar. *The Picture of Dorian Gray*. London: Penguin, 2003. (Penguin Classics).

Periodicals

Chabot, François. "La Diffusion de la culture française dans le monde." *Cahiers Français*: janvier-février 2009.

French, Philip. "A Hootenanny New Year to All." *Observer Television*: 30 December 2007.



Gillespie, Michael Allen. "The Theological Origins of Modernity." *Critical Review*: vol. 13, nos. 1-2, 1999.

Latour, Bruno. "Ein Ding is ein Thing: A Philosophical Platform for a Left European Party." *Concepts and Transformations*: vol. 3, nos. 1-2, 1988.

Peterson, Richard A. "Changing Arts Audiences: Captitalizing on Omnivorousness," workshop paper, Cultural Policy Centre, University of Chicago, <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/working/peterson 1005.pdf>.

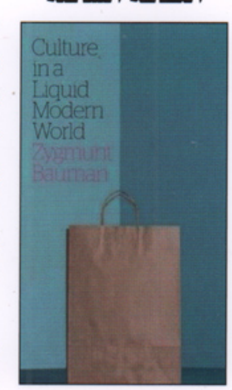
Przeglad Tomistyczny: vol. 5, 1995.

Sassen, Saskia. "The Excesses of Globalization and Feminization of Survival." *Parallax*: vol. 7, no. 1, January 2001.



هذا الكتاب

الثقافة السائلة



دعت «الثقافة الصلبة» إلى فصل الدين عن الدولة، ووضعت الدولة/الأمة في مركز الوجود، وأكّدت مركزية الإنسان في صنع هذا الوجود، وآمنت بأن الحضارة هي نتاج المادة والروح، والفعل والتفكير والإنتاج، وهي دين بديل يؤمن بتضحية الإنسان «في سبيل تقدُّم العلم وبَسْطِ سلطان العقل على عناصر الطبيعة الجامحة»...

هذا الإيمان الراسخ بمشروع التنوير الثقافي مرَّ بتحوّلات مهمّة خلال العقود الماضية التي شهدت ظهور العولمة، والتمركز حول السوق والنزعة الاستهلاكية، وانتشار النزعة الفردية، وانسحاب الدولة من أدوارها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية؛ ممّا مهَّد الطريق إلى انتقال الثقافة من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، كما انتقلت إلى عالم السلع الاستهلاكية، فانسحبت الدولة من دعمها للثقافة والإرشاد القومي، وبدلاً من الدعم صارت عائقاً أمام الثقافة الحقيقية، حيث اقتصر اهتمامها على توظيف الثقافة والإعلام في تزييف الوعي وتبرير احتكار وسائل القهر والعنف، وشيطنة الحركات الاحتجاجية، التقدّمية والمحافظة على حدٍّ سواء.



الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-168-4



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com